中国知识人之史的考察



余英时文集 第四卷

广西师范大学出版社

第四卷

中国知识人之史的考察

ISBN 7-5633-4504-3



ISBN 7-5633-4504-3/C·070

定价：55.00 元

中国知识人之史的考察

广西师范大学出版社
·桂林·



余英时文集 第四卷

◎ 沈志佳 编

图书在版编目（CIP）数据

余英时文集．第4卷，中国知识人之史的考察／余英时著．-桂林：广西师范大学出版社，2004．4

ISBN 7-5633-4504-3

Ⅰ．余…　Ⅱ．余…　Ⅲ．①余英时—文集 ②知识分子-研究-中国—古代 ③学术思想—思想史-研究—中国—古代　Ⅳ．C53

中国版本图书馆CIP数据核字（2004）第012851号

广西师范大学出版社出版发行
（广西桂林市育才路15号　邮政编码：541004）
（网址：http://www.bbtpress.cn）
出版人：萧启明
全国新华书店经销
广西民族印刷厂印刷
（广西南宁市明秀西路53号　邮政编码：530001）
开本：787 mm×1 092 mm　1/16
印张：32　字数：492千字
2004年4月第1版　2004年4月第1次印刷
印数：0 001～7 000册　定价：55.00元

序

这部《文集》是沈志佳博士费心费力编成的。她近几年来搜集了我所有的中文论著，分门别类，重新编排。这里所集四卷便是其中的一部分。广西师范大学出版社热心印行这四卷《文集》，先后也很费周章。我必须在这里表示诚挚的感谢。

这四卷《文集》大体上都是关于中国史学、文化史、思想史方面的论文，但也有几篇是讨论西方历史与文化的。写作的时间上起20世纪50年代，下迄近一二年；在这半个世纪中，我自己的知识和思想都有很多的变化和进展。如果我以今天的理解重写这些论文，它们当然会呈现出不同的面貌。但无论是重写或彻底修改，在事实上都是不可能的，我只好让旧作新刊，以存其真。王国维云："人生过处唯存悔，知识增时只益疑。"可见这是一切治学之士的共同感受，我也唯有借这两句诗来自解了。

1901年梁启超写《中国史叙论》，在第八节"时代之区分"中首先提出中国史应划分为三个阶段：第一是"上世史，自黄帝以迄秦之一统，是为'中国之中国'"；第二是"中世史，自秦一统后至清代乾隆之末年，是为'亚洲之中国'"；第三是"近世史，自乾隆末年以至于今日，是为'世界之中国'"。很明显的，通过当时日本史学界关于"东洋史"的研究，他已接受了文艺复兴以来

西方人对欧洲史的分期模式。梁氏这篇论文是现代中国新史学的开山之作，和他第二年(1902)的《新史学》一文同样重要。就他所提出的“中国之中国”、“亚洲之中国”和“世界之中国”三个基本概念而言，他确实拓开了中国史研究的眼界，其贡献是很大的，但就其所援引的“上世史”、“中世史”和“近世史”的分期而言，他却在无意中把“西方中心论”带进了中国史研究的领域。欧洲史分期论和斯宾塞的社会达尔文主义合流，使许多中国新史家都相信西方史的发展形态具有普世的意义。以西方史为典型，中国史直到清末都未脱出“中古史时代”，几乎成为20世纪中国新史家的共同信仰。

20世纪30年代冯友兰写《中国哲学史》便明白承认：“直至最近，中国无论在何方面，皆尚在中古时代。”(见第二编第一章)但是我自始即不能接受“西方中心论”这一武断的预设。在广泛阅读西方文化史、思想史之后，我越来越不能相信西方是“典型”，必须成为中国史各阶段分期的绝对准则。现代中、西之异主要是两个文明体系之异，不能简单地化约为“中古”与“近代”之别。在中国史研究中，参照其他异质文明(如西方)的历史经验，这是极其健康的开放态度，可以避免掉进自我封闭的陷阱。所以我强调比较观点的重要性。但是我十分不赞成“削足适履”式的比附，因为这将必然导致对于中国史的全面歪曲。1877年马克思在《答米开洛夫斯基书》中坚决反对有人把他关于西欧资本主义起源的论断变作一种历史通则，应用于俄国史的研究上面。这一强烈抗议是值得我们深思的。

这四卷《文集》所收的史学论著，虽然写作的时间有迟有早，大体上都是从上述的立场出发的。我诚恳地盼望得到读者的指正。

余英时

2004年3月21日

目 录

余英时文集

第四卷　中国知识人之史的考察

中国知识人之史的考察

(一)知识人与“道”

知识人在古代中国叫做“士”,而“士”的出现则是和“道”的观念分不开的,所以孔子说:“士志于道。”(《论语·里仁》)但是“士”和“道”两个名词在孔子以前早已存在,其含义也颇有不同。让我们先简单地谈一谈孔子以前的情况。

商、周文献中常见“多士”、“庶士”、“卿士”等称号,这一类的“士”大概是当时“知书识礼”的贵族。商代卜辞中所见的“卜人”也许便是“士”的一种。《说文解字》和《白虎通》都说“士,事也”。因此今天不少学者都相信,商、周文献中的“士”,是指在政府中担任各种“职事”的人。周代的教育以礼、乐、射、御、书、数的“六艺”为主,受过“六艺”训练的人也称作“术士”或“儒”;他们可以根据自己擅长的技艺而出任不同的“职事”。例如孔子曾为“委吏”,是管理仓库、核查出入数字的职事。这当然必须学过六艺中的“数”。孔子自己又说过:“吾何执?执御乎?执射乎?”(《论语·子罕》)可见他也学过“御”和“射”。至于“礼”和“乐”,则更是孔子研究得最深的两门艺业。“礼”和“乐”在古代贵族社会中的用途最广,学了这两种知识技能之后,更可以有许多“事”可做,如各种“相礼”和“乐师”。所以,《说文》以“事”来解释“士”确是有根据的。

在孔子以前，"道"的观念大体上是指"天道"，即以"天道"的变化来说明人事的吉凶祸福。关于这一点，清代钱大昕已有很扼要的考证。他说：

> 古书言天道者，皆主吉凶祸福而言。《古文尚书》：满招损，谦受益，时乃天道。天道福善而祸淫。《易传》：天道亏盈而益谦。《春秋传》：天道多在西北。天道远，人道迩。灶焉知天道！天道不谄。《国语》：天道赏善而罚淫。我非瞽史，焉知天道？《老子》：天道无亲，常与善人。皆论吉凶之数。（《十驾斋养新录》卷三《天道》）

春秋以前还没有《论语》、《老子》中所说的抽象之"道"："道"字单独使用，其本义只是人走的"路"。故《说文》云："道，所行道也。"

总之，古代的"士"是政府各部门中掌"事"的官员，所以顾炎武说："谓之士者大抵皆有职之人。"（《日知录》卷七《士何事》）另一方面，古代也没有发展出一种普遍而抽象的"道"的观念。春秋以前的所谓"天道"则是具体的，主管着人间的吉凶祸福。这种"天道"还没完全脱离原始宗教（primitive religion）的阶段。在原始宗教中，只有少数有特殊能力的人，可以成为天人或神人之间的媒介，如商代的卜人，周代的巫、瞽或史。但是卜人、巫、瞽或史只是"士"的一小部分，其余的"士"则和"天道"并没有直接的关系。所以单襄公答鲁成公之问，曰："吾非瞽、史，焉知天道？"（《国语·周语下》）据韦昭的注解，瞽是乐太师，掌音乐，听军声以察凶吉；史是太史，掌天时。这两种人的职事都是"知天道"的。

由此可知，孔子所说的"士志于道"是指一种新出现的历史情况，和春秋以前的传统截然不同。这一新情况的出现，说明"士"和"道"两个观念，在春秋时代都发生了基本的变化。我们现在要追溯一下这一变化的过程。

春秋以前的"士"，诚如顾炎武所言，"大抵皆有职之人"。这是因为在周代封建制度之下，"士"属于贵族阶级中最低的一层，"士"的上面则有"天子"、"诸侯"、"大夫"各级，形成一个金字塔（pyramid）式的结构。封建贵族是世袭的，不但垄断了诗、书、礼、乐等各种知识，而且也垄断了各级政府的职位。在这种情形下，"士"的地位是受到限定的。这一限定性可以从三个方面来说：以社会身份而言，"士"限定在封建贵族阶级之内；在政治方面，"士"

限定在各种具体的职位之中；在思想上，"士"则限定在诗、书、礼、乐等王官学的范围之内。在这三重限定之下，"士"自然不容易发展出一种超越的精神，使他们可以全面而系统地对现实世界进行反思和批判。所以春秋以前的"士"还不能算是"知识人"(intellectuals)。现代观念中的"知识人"，必然同时也扮演社会批判者(social critics)的角色。这当然不是说，春秋以前的"士"对现实社会完全没有批评。从《诗经》来看，西周晚期(厉王以下)便多批评现实的作品，讽刺的诗篇大量出现。根据召公对厉王所说的话："故天子听政，使公卿至于列士献诗。"(《国语·周语上》)这些"刺诗"中便包括了"士"的批评。又据《左传》(襄公十四年)"士传言，庶人谤"之说，则"士"在古代原已负有批评的责任。但是西周时期的社会批评，如《诗经》中"小雅·节南山"、"正月"、"十月之交"、"大雅·桑柔"、"瞻卬"等篇，都是局部的、具体的讥讽。这和孔子以后的"士"大不相同，后者是从"道"的超越观点来批判现实世界的，所以远为全面、深刻和彻底(radical)。这前后两期"士"的不同，主要便在前期的"士"的思想，限定在社会地位和政治职位上面。这正是曾子所说的："君子思不出其位。"(《论语·宪问》)如果"士"所思考的问题，完全限定在他的职务范围之内，那么他所能提出的批评自然也只能是具体的和局部的了。

但是到了春秋时代，"士"的社会地位发生了根本的变化。这主要是周代封建秩序解体的结果。在封建制度下，"士"原在"大夫"之下，是贵族的最低一级，"士"的下面便是平民，即所谓"庶人"。根据现存文献，大概从公元前6世纪始，"士"逐渐和"庶人"连在一起了。《国语·楚语下》记观射父论祭祀，便说"士、庶人舍时"、"士、庶人不过其祖"。金文《邾公华钟》也说："台宴士、庶子。"即指"士、庶人"。可见在当时人的观念中，"士"和"庶人"之间，社会距离已比"士"和"大夫"之间更接近。这一现象是社会流动(social mobility)的结果：一方面，"庶人"已有不少机会上升为"士"，另一方面，贵族阶级，尤其是"士"，也大批下降为"庶人"。公元前538年，叔向已指出晋国贵族中八姓的后代"降在皂隶"(《左传》昭公三年)。公元前509年，史墨也感慨地说："三后之姓，于今为庶。"(《左传》昭公三十二年)这里的"三后"并不是专指虞、夏、商三代的王族，而是泛指自古以来一切亡国公族和衰落贵族的后代。由于"士"是最低层贵族，这一阶层恰好成为贵族下降和庶人上升的汇

聚地带。士、庶之间的界限因此越来越模糊了。发展到战国时代(公元前5世纪中叶以后),"士"终于不再属于贵族,而成为四民之首。《穀梁传》成公元年条说:

上古者有四民:有士民、有商民、有农民、有工民。

《穀梁传》写定较晚,这里所说的"四民"以及"士民"等,大致可以认作战国中晚期流行的名词。

"士"从最低级的贵族转变到四民之首,是一个最重要的历史发展。从此以后,"士"便从固定的封建秩序中获得了解放。他们一方面失去了职位的保障,进入顾炎武所谓"士无定主"的状态(《日知录·周末风俗》);但另一方面,他们也自由了,思想不受"定位"的限制了。他们往往被称为"游士",这个"游"字至少有两层含义:第一是周游列国,寻求职业;第二是从封建关系中游离了出来。他们代表着中国史上知识人的原型。

上述"士"的转变发生在孔子的时代,恰可以说明孔子"士志于道"之说的历史背景。封建解体和社会流动的结果,"士"不再受固定的身份的束缚,因此在思想上也解放了。他们过去是"思不出其位",现在则可以"思出其位"了。这一超越精神的出现,不但使他们能够对于现实世界进行比较全面的反思和批判,而且也使他们能够自由自在地探求理想的世界——"道"。所以在中国史上,知识人一开始便和"道"是分不开的。[1]

(二)哲学突破与内向超越

清代章学诚(1738～1801)在《文史通义·原道中》说过:"盖官师治教合,而天下聪明范于一,故即器存道,而人心无越思;官师治教分,而聪明才智不入于范围,则一阴一阳入于受性之偏,而各以所见为固然,亦势也。"用现代的话说,他的意思是:在孔子以前,政治和思想是合一的,学者还没有一种超越的观点("心无越思"),所以他们只能从自己的职位上考虑具体的问题("器"),而不能对政治社会秩序的本质("道")有整体的理解。但在孔子

以后，政治和思想分家了，学者的聪明才智不再受到限制，因此他们可以根据自己的禀性(endowed nature)去发挥独特的见解，并且都自以为看到了"道"的全貌。章学诚最后说："诸子纷纷，则已言'道'矣……皆自以为至极，而思以其'道'易天下者也。"这是一个很有现代眼光的深刻观察，但是其根据则在《庄子·天下》篇。《天下》篇说：

> 天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不遍，一曲之士也。……悲夫，百家往而不反，必不合矣。后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

《天下》篇的作者指出古代统一性的"道"，在战国时代已完全破裂了，因此才有诸子百家的兴起；他们都各自得到了"道"的一部分。这确是中国"道"的历史一大变化，其他古代思想家也有同样的观察。荀子说："凡人之患，蔽于一曲，而暗于大理。"又指出诸子各有所"蔽"，所见到的"皆道之一隅"(《荀子·解蔽篇》)。《淮南子·俶真训》则说："周室衰而王道废，儒、墨乃始列(裂)道而议，分徒而讼。"这都可以证明章学诚的论点是正确的；诸子都纷纷言"道"，并且都要"以其'道'易天下"，正是因为他们都已有了超越的观点，成为自由的知识人了。

"道"的观念的重大变化，也发生在孔子的时代。首先是原始的"天道"信仰发生了动摇。公元前523年子产说：

> 天道远，人道迩。非所及也，何以知之？(裨)灶焉知天道？(《左传》昭公十八年)

裨灶是郑国瞽、史之类的人物，他的专业是"知天道"。现在子产已不相信他能"知天道"。不但如此，子产"天道远，人道迩"一语，更是一个重要的宣言，说明"道"的重心已从"天"转向"人"了。子产已突破了专讲"吉凶祸福"的原始"天道"，这一点对后来儒家的影响最大。所以孟子说："尽其心者，知其性也。知其性则知天矣。"(《孟子·尽心上》)荀子则有"敬其在己者，而不慕其

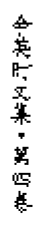
在天者”(《荀子·天论篇》)之论。这都是强调:只有通过“人”的自我了解,然后才能“知天”。公元前494年范蠡说:

> 天道盈而不溢,盛而不骄,劳而不矜其功。……天因人,圣人因天。人自生之,天地形之,圣人因而成之。(《国语·越语下》)

这也是一种比较新颖的“天道”,而近于后世道家的观点[7]。原始的“天道”似乎假定“盈而荡”(《左传》庄公四年)或“盈必毁”(《左传》哀公十一年),“吉凶祸福”即可由此推出。这种传统的思想,在孔子时代依然很有势力。我们不难看出:“盈而不溢”,正是“盈而荡”、“盈必毁”的反命题(antithesis)。此外,如墨子的“天志”则将“天”加以人格化,也超越了以“吉凶祸福”为主的原始“天道”。总之,自孔子以来,诸子百家都各自发展了“道”的观念。大体上说,各家的“道”,都把“天道”和“人道”结合了起来,所以都具有所谓“天人合一”的倾向。至于各家的歧异,则主要在重点各有不同,例如有的偏重于“人”(儒家),有的偏重于“天”(道家)。

但是《庄子·天下》篇、《荀子·解蔽篇》和《淮南子·俶真训》所说的“道”或“天道”,并不是专指吉凶祸福的“天道”而言。事实上,“道术将为天下裂”主要是指古代文化社会秩序全面解体,即当时人所说的“礼坏乐崩”。春秋时人也把“礼”看作“天道”,如季文子说:“礼以顺天,天之道也。”(《左传》文公十五年)子产也曾说过:“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。”(《左传》昭公二十五年)所以《天下》篇所谓“道”的分裂,可以看作是对于“礼坏乐崩”的一种哲学的描述。

从比较文化史的观点看,“道术将为天下裂”,恰好是现代社会学家、哲学家和史学家所说的“哲学的突破”(philosophic breakthrough)或“超越的突破”(transcendent breakthrough)。古代几个主要文化都经过了这一“突破”的阶段。古希腊的“突破”产生了苏格拉底(Socrates)和柏拉图(Plato)的古典哲学;以色列的“突破”带来了先知运动(prophetic movement),普遍而超越的上帝(God)的观念由此成立;印度的“突破”则以业报(karma)和轮回(samsara)为其中心的观念,而视经验世界为虚幻(illusion)[8]。又据史学家的观察,历史上的“突破”,往往紧接着“崩坏”(breakdown)而出现。正由于



原有的文化社会秩序崩坏了,思想家才努力寻求新的突破。[4]

春秋战国时代完全符合从"崩坏"到"突破"这一历史过程。所谓崩坏即是"礼坏乐崩",所谓突破即是儒、墨、道三家的兴起。这三家都直接起于对"礼坏乐崩"的反响,这是十分明显的事实。儒家的反响是更新礼乐的传统,给予礼乐以新的精神基础,这便是孔子的"仁道"。"礼坏乐崩"是因为礼乐已流为虚伪的形式。所以孔子说:

> 礼云礼云!玉帛云乎哉!乐云乐云!钟鼓云乎哉!(《论语·阳货》)

为了克服形式化的流弊,孔子强调礼乐必须以"仁"为其内在的根据。因此他又说:

> 人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?(《论语·八佾》)
>
> 克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉!(《论语·颜渊》)

墨家对于"礼坏乐崩"的反应,和儒家恰好相反。墨子否定古代礼乐传统的价值,因此也反对儒家关于礼乐的理论,《墨子》书中《节葬》和《非乐》两篇最能代表墨家的态度。《庄子·天下》篇说墨子"毁古之礼乐",确是有根据的。墨家的"突破",采取宗教的方式,建立了有意志的"天","兼爱"和"非攻"都承"天志"而来。

道家的"突破"也是要超越礼乐的传统。《老子》云:

> 故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。夫礼者忠信之薄而乱之道。

道家的"道"以"自然"为宗,因此否定文化。"礼"则是文化的产物,也是使人从"自然"状态堕落的始点。这里的"仁"和"义"是指儒家的理论。"仁"、"义"虽超越了古代的礼乐,但在道家看来仍然是人为的,不是自然的。所以

庄子的"坐忘"也是先"忘仁义",再"忘礼乐",最后则"忘"一切知识。"忘"即是超越;人必须超越文化所造成的一切分别相,才能和"道"完全合而为一。(《庄子·大宗师》)

西方学者曾指出,中国古代的"超越的突破"最不激烈(least radical)[illegible]或最为保守(most conservative)[illegible]。这一论断是和其他各大文化的"突破"互相比较而获得的。"突破"在文化史上的最重要的意义,可以说是两个世界的出现,即"世间"(this world)和"超世间"(other world)的划分。例如希腊古典哲学中有"真实世界"(the real world)和"现象世界"(the phenomenal world)的分别。柏拉图的理型说(Platonic theory of ideas or forms)便为这一分别提出了哲学的解释。现象世界中的具体事物,都是真实世界中"理型"(forms or ideas)的不完美的复制品(copies or duplicates)。由此可见,希腊"哲学的突破"后的两个世界是界线分明的:超世间是世间一切价值之源,它不但高于世间,并且也外在于世间。

以色列的"突破"也出现两个尖锐对照的世界:上帝和他所创造的人世。先知(prophets)则是上帝的使者(messengers),向世人传达上帝的旨意。"世间"一方面完全依赖于上帝而存在,另一方面又是实现上帝的一切计划的工具。

印度的"哲学的突破",大致可以《奥义书》(*Upanishads*)中的哲理和佛教教义为代表。人生因无明(avidya)而造业报,因造业报而陷入轮回。要想脱离轮回的苦海,则必须依靠"智慧"(jnana or vidya)。这一套思想至《奥义书》和佛教才得到系统的发挥。印度的两个世界即建立在这一套思想的上面。世间便是无常的轮回,只有负面(negative)的意义,后来哲人更强调世间如幻之说。超世间则是梵(Brahman),梵是造物主,也是恒常世界。《奥义书》的中心观念以梵与真我(atman)合而为一。所以人若求解脱,只有永住梵界。印度的出世思想至此完全显现。对于世间采取舍离的(renunciatory)态度,没有比印度思想更彻底的了。

中国的两个世界则与上述三大文化都不相同:世间和超世间是"不即不离"的关系。儒家和道家自汉代以来已成为中国思想的主流,让我们以此两家为例稍加说明。儒家是主流中的主流,对世间最为肯定,但是同时也强调世间的一切价值来自超世间。如果以"道"代表儒家的"超世间",以日常人

生代表儒家的"世间"，那么我们便可看到：这两个世界既不是完全合一的，又不是截然分离的。《中庸》首章说：

道也者，不可须臾离也，可离非道也。

朱熹《集注》云：

道者，日用事物当行之理，皆性之德而具于心，无物不有，无时不然，所以不可须臾离也。若其可离，则为外物而非道矣。

《中庸》又引孔子的话：

道不远人。人之为道而远人，不可以为道。（第十三章）

可见"道"一方面超越"日用事物"，一方面又遍在于"日用事物"之中。王阳明有诗句云：

不离日用常行内，直造先天未画前。（《别诸生》）

这都足以说明儒家"即世间而超越世间"的态度。

道家比较偏重于超世间，然而仍然不舍离世间。《老子》说"道"是"周行而不殆"（第二十五章），《庄子》也说"道"是"无所不在"（《知北游》）。因此道家的超世间和世间并不是截然分开的。《老子》有"和其光，同其尘"之说（第四章），河上公注云：

虽有独见之明，当知暗昧，不当以擢乱人也。常与众庶同垢尘，不当自别殊。

这是说有道之人仍然在世间，并且和尘俗之人打成一片。《庄子·天下》篇也说庄子"不谴是非，以与世俗处"。这更是道家不与尘俗断绝的明证。郭

向注《庄子》说：

> 故与世同波，而不自失，则虽游于世俗，而泯然无迹。岂必使汝惊哉！（《庄子·天地》）

我们可以说，道家的立场是"超世间而不离世间"。

不但儒、道两家如此，后来中国的佛教——特别是禅宗也是如此。《坛经》说：

> 法元在世间，于世出世间，勿离世间上，外求出世间。（敦煌本第三六节）

世间和超世间仍是不即不离的。由此可知，中国古代的"超越的突破"，事实上，决定了此下两千多年的思想传统，也决定了中国知识人的基本性格。孔子所说的"士志于道"，不但适用于先秦时代的儒家知识人，而且也同样适用于后世各派的知识人。中国的"道"从一开始便具有特色，我们可以称这种特色为"内向的超越"(inward transcendence)。中国知识人大体上带有"内向超越"的色彩。

（三）内向超越与"改变世界"

马克思(Marx)曾说："哲学家从来只是以各种不同的方式解释世界；但真正的关键是改变它。"(The philosophers have only interpreted the world, in various ways; the point, however, is to change it.)马克思在这里指出了西方知识人的两大类型。"解释世界"的哲学家是西方古代和中古的知识人；"改变世界"的则是西方近代和现代的知识人。古希腊"哲学的突破"是外在的超越(external transcendence)，超世间而高于世间，但又外在于世间。因此哲学家的主要兴趣贯注在永恒不变的超越本体或真理世界，他们以思辨理性(speculative or theoretical reason)对超越世间进行静观冥想(contem-

plation)，而不大肯注意流变扰攘的世间生活。自苏格拉底因为卷入城邦的政治生活而被判处死刑以后，古希腊的哲学家更不肯参加政治生活了。[2] 柏拉图以来，西方文化史上出现了"静观的人生"(vita contemplativa)和"行动的人生"(vita activa)的划分。哲学家"解释世界"便是"静观"的结果。中古的经院哲学家(schoolmen)仍然继续着"静观的人生"。另一方面，西方中古基督教教会(church)则承担了"改变世界"的任务，因为基督教是根据上帝的旨意而"救世"的。欧洲中古时代的教会对所谓"蛮族"(barbarians)进行教化，对君主的权力加以限制，同时又发展了学术和教育。这些都属于"改变世界"的工作，也就是"行动的人生"。西方近代和现代的知识人是启蒙运动(Enlightenment)以后才大批出现的。这是西方文化"世俗化"(seculariza tion)的结果。18 世纪以后的西方知识人才转而重视"行动"与"实践"(practice)；西方近代史上的革命，都有知识人的参与和领导。

与西方的情况相对照，我们便能更清楚地看到中国知识人的特征，这些特征大都和"道"的内向超越性有关。第一，中国知识人自始便以超世间的精神来过问世间的事。换句话说，他们要用"道"来"改变世界"。清初顾炎武说：

> 君子之为学，以明道也，以救世也。(《亭林文集》卷四《与人书》二十五)

同时李颙"答顾宁人先生"也说：

> 如明道定心以为体，经世宰物以为用，则体为真体，用为实用。(《二曲集》卷十六《书牍上》)

"救世"、"经世"都是"改变世界"的事。这一精神上起先秦下及清代，始终贯穿在中国知识人的传统之中。

所谓"救世"或"经世"也有正面和反面两种方式。正面的方式是出仕；但出仕则必须以"道"是否能实现为依据。所以孔子说："天下有道则见，无道则隐。"(《论语·泰伯》)荀子也一再强调从道不从君。(《荀子·臣道篇》

和《荀子·子道篇》)这一原则至少在理论上是后世儒家知识人所共同接受的,尽管在实践中有许多困难。宋代儒学复兴,范仲淹、王安石、程颐等人都有"以天下为己任"的意识。他们虽然"在位",但仍然能保持知识人的立场,即以"道"来"改变世界"。王安石得君行道,他的"道"不但有儒家的一面,而且更有佛教的一面。雪峰禅师曾说过:"这老子尝为众生作什么?"王安石便因为受到这一句话的感动,才决定接受宰相的职位的。(惠洪《冷斋夜话》卷十)

"改变世界"的反面方式则是对"无道"的社会加以批评。这也是随着古代"超越的突破"而来的普遍现象。超世间的出现,使人可以根据最高的理想——"道"——来判断世间的一切是与非。社会批判(social criticism)至此才完全成立。所以以色列的先知阿莫斯(Amos)和雅典的哲学家苏格拉底都用上帝的名义来痛斥当时社会上种种无道的行为。[8] 中国自春秋战国开始也出现了大量的社会批评,即孟子所谓"处士横议"(《孟子·滕文公下》)。孔子曾说:

> 天下有道,则庶人不议。(《论语·季氏》)

可见孔子也认为如果"天下无道",则"议"是不可避免的。儒家知识人从孔子到明代的泰州学派和清代的黄宗羲、戴震,都曾同时在"明道"之外担任过社会批判者的角色。司马迁引董仲舒的话说:

> 孔子知言之不用,道之不行也,是非二百四十二年之中,以为天下仪表,贬天子,退诸侯,讨大夫,以达王事而已矣。

司马迁自己也说:

> 夫《春秋》,上明三王之道,下辨人事之纪,别嫌疑,明是非,定犹豫,善善恶恶,贤贤贱不肖,存亡国,继绝世,补敝起废,王道之大者也。(《史记·太史公自序》)

《春秋》是不是孔子所写的书,我们今天还不敢断定。但是从上引太史公的话中,我们知道汉代知识人,确是把孔子看作一个最伟大的文化、社会批判者,也把《春秋》看作中国第一部最有系统的文化、社会批判的著作。这一事实同时也说明汉代知识人具有高度的社会批判的意识。这种批判是深刻而透彻的,甚至达到了"贬天子"的高度。正是在这一历史的背景之下,汉代才出现了新的"士"的定义。刘向《说苑》云:

> 辩然(否),通古今之道,谓之士。(卷十九《修文》)

"辨然否"即是"明是非",判断是非的根据则在"道"。这足以说明中国知识人是文化价值的维护者。

道家的知识人往往是更彻底、更激烈的文化、社会批判者。我们可以举汉末到魏晋的名教批判为例。汉末有一位不知名的汉阴老父曾提出一系列尖锐的政治问题:

> 请问天下乱而立天子邪?理而立天子邪?立天子以父天下邪?役天下以奉天子邪?(《后汉书》卷一一三《汉阴老父传》)

这是对于皇帝制度发生了根本的怀疑。这种怀疑越来越深刻,于是出现了魏晋的无君论。阮籍认为"无君而庶物定,无臣而万事理"。(《阮籍传·大人先生传》)鲍敬言更进一步说:"古者无君,胜于今世。"(《抱朴子·诘鲍》)这已是很彻底的无政府思想了。不但君臣一伦受到否定,父子一伦也遭到了攻击。孔融和祢衡据说曾有过下面一段对话:

> 父之于子,当有何亲?论其本意,实为情欲发耳。子之于母,亦复奚为?譬如寄物瓶中,出则离矣。(《后汉书》卷一〇〇《孔融传》)

这一段对话未必真正发生在孔融和祢衡之间,但当时一定有人发表过这一类的议论。魏晋以后新道家以"自然"来全面打击"名教",便是从这个基础上展开的。儒家的名教(或礼教)在汉末已流为虚伪,当时已流传着"举孝

廉，父别居”的谚语（《抱朴子·审举》）。因此道家知识人的社会批判，也越到后来越激烈，终于对儒家所维护的基本价值——忠和孝——也拒绝接受了。道家知识人的社会批判在后世影响很大，形成了一个反传统的传统。明代泰州学派，清末章炳麟、刘师培，以至五四运动，都和这一传统有思想上的渊源。

中国知识人的批判传统还有另一特色，即经过制度化而成为政治秩序的一部分。战国中期以后（公元前4世纪中叶），齐国创立了一个稷下学宫，尊礼当时各学派著名的知识人，号称“稷下先生”。《庄子·天下》和《荀子·非十二子篇》中所列举的思想界领袖，有好几位曾经是“稷下先生”。此外，燕昭王也曾筑碣石宫，以师礼待邹衍（《史记·孟子荀卿列传》）。“稷下先生”的最大特色，是“不治而议论”（《史记·田敬仲完世家》），或“不任职而论国事”（《盐铁论·论儒》）。换言之，他们不属于官僚系统之内；他们的专业则是政治批判。所以他们依然保持着自由知识人（游士）的身份。后来秦代所设的博士，其职掌是“通古今，承问对”，与“不治而议论”大体相同，可见博士制度是从稷下先生演变出来的，所以汉代仍称博士为“稷下生”[7]。不过博士是“吏”，稷下先生则是君主的“师”或“友”，地位已大为降低了。秦始皇三十四年（公元前213年），博士“以古非今”，反对废除封建，引起政治风潮，终于发生了著名的“焚书”事件。但是从秦博士议政的风气，我们不难推想战国稷下先生必然享有极大的政治批判的自由。

中国传统政治制度中又有御史和谏官，也是制度化的批判者。御史监察百官，谏官则纠正皇帝，两者都是所谓“言官”。谏官在秦汉的正式名称是“谏议大夫”，顾名思义，“议”便是批评。可见中国统一后的政治秩序中，内在的批评和反对自始便已取得合法化的地位。不但中央政府如此，秦、汉地方政府中也设有“议曹”，为郡守提供各种不同的意见。为什么秦、汉政治制度的设计中包括了这许多“议”的职位呢？我们相信这和战国时代自由知识人“议”的传统有关，特别和稷下先生“不治而议论”的影响有关。例如东汉初年，任延为会稽都尉，聘请董子仪、严子陵等名士，待之以“师友之礼”，又署隐士龙丘苌为“议曹祭酒”（《后汉书·循吏任延传》），这便明明是一个具体而微的稷下制度。荀子不是在稷下“三为祭酒”吗？任延的议曹模仿稷下是极为明显的。谏议制度为中国知识人在担任官职以后开辟了一条合法的

"言路",使他们可以理直气壮地批评朝政。言官的激烈批评,往往给他们招来被贬逐甚至被处死的命运。韩愈上《论佛骨表》,大触唐宪宗之怒,初欲论死,终贬为潮州刺史,即日上道。故韩愈诗云:"一封朝奏九重天,夕贬潮州路八千。"(《左迁至蓝关示侄孙湘》,见《昌黎先生集》卷十)但是后世知识人却因此而更为尊敬韩愈。苏轼撰《韩文公庙碑》便特别推重他"道济天下之溺",又说:"力可以得天下,不可以得匹夫匹妇之心,故公之精诚能开衡山之云,而不能回宪宗之惑。"(《经进东坡文集事略》卷五十五)这几句话的意思正是说:知识人如韩愈,是根据"道"来进行政治批判的,而帝王如唐宪宗,则完全靠"力"来把持天下。由此可见,帝王如果无"道",则只能代表"世间"的负面势力;知识人如果能紧守"明道救世"的原则,则虽立身帝王之朝,仍然可以代表"超世间"的理想。这一点最可说明儒家知识人"即世间而超世间"的特性。在世间和超世间发生直接冲突时,帝王的惩罚反而成为知识人的光荣;惩罚愈重,光荣也愈大。范仲淹三次因谏议而遭贬黜,当时知识人则认为他一次比一次更光荣:第一次僚友为他送行,说:"此行极光",第二次说:"此行愈光",第三次则说:"此行尤光"。所以他最后笑谓送者曰:"仲淹前后三光矣。"(文莹《续湘山野录》)他第三次被贬时,梅圣俞作《灵乌赋》安慰他,他也作赋报答(叶梦得《石林燕语》卷九)。他的《答灵乌赋》中有两句名言:

> 宁鸣而死,不默而生。(《范文正公集》卷一)

传统的中国知识人认为诤谏是他们的"天职"(calling),现代的中国知识人更从这两句话得到了争取言论自由的启示[17]。制度化、合法化的政治批判是"内向超越"的一个文化特征,使得不少知识人虽出仕而仍能"明道救世"。

如果我们以西方的"外在超越"加以对照,则中国知识人的特殊精神便更为清楚了。上文已指出古代希腊关于"静观的人生"和"行动的人生"的划分,因此西方古代的哲学家往往游心物外,不问世事。基督教的原始教义也属于外在超越的形态,所以有"恺撒的事归之恺撒,上帝的事归之上帝"的说法(Render unto Caesar the things that are Caesar's and unto God the things that are God's)。到了圣奥古斯丁(St Augustine)手上,上帝的天国

(the Kingdom of God)和世间的王国(Kingdoms of this world)的二元思想更获得系统的发展,甚至迟到宗教改革(Reformation)时代,马丁·路德(Martin Luther)还向新教圣徒说:"你们有天国,至于地上的王国,谁想要它,你们便应该让给谁。"(You have the kingdom of heaven, therefore you should leave the kingdom of earth to anyone who wants to take it.)[11]由于西方古典哲学和基督教都把超世间和世间清楚地划分成两个领域,西方知识人一直到现代都不免有一种偏见,认为知识人的本分是维护永恒的价值,而不应卷入世间的活动,特别是政治活动。法国哲学家本达(Julian Benda)在1927年所著《知识人的背叛》(*The Treason of the Intellectuals*)一书便代表了这一观点。他认为西方知识人一直都遵守耶稣的信条——"我的王国不在世间"(My kingdom is not of this world),但是从19世纪末期开始,西方知识人已背叛了他们的使命,竟从思想的世界堕落了下来,进入了行动的世界。[12]无论本达这部书有多少缺点,但是他所指出的西方知识人的思想倾向,确是不可否认的历史事实[13],这代表了外在超越的基本精神。在内向超越的中国思想系统中,超世间和世间是无法一刀两断的。借用陆九渊的话说,便是"道外无事,事外无道"(《象山先生全集》卷三十四)。所以朱熹强调"知行相须",王阳明提倡"知行合一"。总之,中国知识人的主要倾向是"即知即行"、"即静即动"。如果只有"静观"而无"行动",则从中国知识人的观点言,反而是一种"背叛"了。因此明末顾宪成痛斥王学末流"水间林下,三三两两,相与讲求性命,切磨德义,念头不在世道上"。(黄宗羲《明儒学案》卷五十八)。顾允成也说:"吾叹夫今之讲学者,恁是天崩地陷他也不管,只管讲学。"(同上,卷六十)"外在超越"和"内向超越"两种精神的对照在这一论点上表现得特别尖锐。

(四)修身正心与"道"的保证

内向超越给中国知识人带来另一个显著特征,即重视个人的精神修养。这当然不是说所有的或多数的中国知识人在精神修养方面具有真实的成就,更不是说中国知识人的平均精神水平,高于其他民族的知识人。我们所



注意的是下面这个问题：为什么中国文化对于知识人特别提出精神修养的要求？而且这个要求至少从孔子起一直到今天还没有完全消失？

我们首先要指出的是：自中国古代"超越的突破"以后，"修身"或"修己"是儒、墨、道各家所共同强调的一个观念。

《论语·宪问》：

> 子路问君子。子曰：修己以敬。

《墨子·贵义》：

> 世之君子欲其义之成，而助之修其身，则愠。

《老子》第五十四章：

> 修之于身，其德乃真。

此外，《管子》书中原来也有《修身》一篇，但早已遗失了。为什么各家都讨论"修身"的问题呢？我们推想这和古代"礼"的传统有关。"修身"的本义大概是指身体的外在修饰，如衣服冠履之类。这在古人行礼时是很讲究的。今存《仪礼》一书所收"士冠礼"、"士相见礼"等篇，都对"士"的外在修饰有很详细的规定。

上面已指出，中国古代的"突破"起于"礼坏乐崩"。"突破"之后，各派思想家都对"礼"的传统加以改造，其结果是使原来讲身体修饰的"礼"，变成了精神的修养。上引孔子、墨子、老子三家的话，显然都是指精神的状态——"敬"、"义"、"德"。不但如此，孔子的"修己以敬"和墨子的"修其身"，又同是以"君子"为对象。"君子"在孔、墨时代则是以"士"为主体。这不是说"士"以外的人可以完全不需要修养。荀子便说过："臣下百吏至于庶人，莫不修己而后安正。"（《荀子·君道篇》）《大学》也说："自天子以至庶人，一是皆以修身为本。"（第一章）但是先秦诸家论精神修养，特别是以知识人为对象，则是不成问题的。

为什么知识人特别需要"修身"呢？这便和"道"有密切的关系了。孟子说：

> 故士穷不失义，达不离道。……古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。（《孟子·尽心上》）

孟子在别处又说："得志，与民由之；不得志，独行其道。"（《滕文公下》）合起来看，"修身"便是"行道"。所以后来《中庸》（第二十章）有"修身以道"、"修身则道立"的说法。孟子的"修身"必须从他在"知言养气"章（《公孙丑上》）所讨论的"不动心"和"养浩然之气"两点上去求得进一步的了解。这种"浩然之气"是和"义"与"道"配合在一起的，所以"养气"可以使人直接接触到超越的"道"。有了"道"，才能达到"不动心"的境界。"修身"离不开"气"与"心"，还可以从荀子的思想中得到印证。荀子在《修身篇》中反复强调"治气养心"的重要。他说：

> 凡治气养心之术，莫径由礼，莫要得师，莫神一好。夫是之谓治气养心之术也。

荀子的"修身"方法虽然和孟子不同，但关键在"气"与"心"则仍然一致。《管子·内业》云：

> 心静气理，道乃可止。
> 修心静音（意），道乃可得。

更可见"治气养心"以得"道"，是先秦各家所共同接受的理论。

我们从这里可以看到"内向超越"的具体方式。"突破"以前的"天道"以吉凶祸福为主，这是因为古人相信天上有"帝"或"上帝"在那里主宰着人的命运。"突破"以后，"道"的重心逐渐向"人"的方面移动，但"天"的源头并没有因此而被切断。董仲舒所谓"道之大原出于天"（《汉书》本传）是具有代表性的说法。战国以来，各派知识人对于"天"大致仅作一般的肯定，而不作系

统的解释。庄子说："六合之外，圣人存而不论。"(《庄子·齐物论》)荀子则更为极端，认为"唯圣人为不求知天"(《荀子·天论篇》)。虽然先秦各家对于"天"的理解颇有不同，但他们追求"道"都不直接诉诸"天"，而是从"心"下手。孟子说：

> 尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。(《孟子·尽心上》)

这显然是将超越的"天"收归人的"心"中，所以"知天"不是向外或向上去认识"天"，而是向内去穷尽自己的"心"。荀子说：

> 人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。(《荀子·解蔽篇》)

"心"必须处于虚、壹、静的状态始能知"道"，这是受了道家的影响。其中"虚"字尤为重要。庄子说：

> 唯道集虚。虚者，心斋也。(《庄子·人间世》)

成玄英疏曰：

> 唯此真道，集在虚心。

这是说"心"必须在空虚的状态，然后"道"才能集在其中。《韩非子·扬权》篇说：

> 故去喜、去恶，虚心以为道舍。

宋本旧注解释这句话如下：

> 去喜、恶以虚其心，则道来止。故为道舍。（四部丛刊本）

这样一说，意思便完全清楚了。“心斋”、“道舍”都是用房舍来作比喻，“道”是要住在“心”中的。《管子·内业》也有一段类似的话：

> 定心在中，耳目聪明。四枝坚固，可以为精舍。精也者，气之精者也。气，道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。

这个“精舍”也就是“道舍”，因为“气之精”是可以和“道”结合起来的。这个“精气”和孟子的“浩然之气”很相似，“浩然之气”不也是“配义与道”吗？《管子·枢言》中还有另一种说法，也值得注意：

> 道之在天者，日也；其在人者，心也。

尹知章（旧题房玄龄）注曰：

> 心者，万物由之以虑，万理由之以断，云为莫大焉。故谓之道。

这更是把“道”和“心”等同起来了。

我们追溯了先秦各家关于“心”和“道”的关系的见解，便可以完全确定：中国古代“哲学突破”以后，超越性的“道”已收入人的内心。因此先秦知识人无论是“为道”或“为学”，都强调“反求诸己”、强调“自得”。这是“内向超越”的确切意义。[16]

但是“内向超越”并不仅限于“突破”时代。事实上，它从此形成了一个强固的传统，支配了后世知识人的思维模式（mode of thinking）。佛教原来是“外在超越”的形态，但经过长期的中国化的发展，终于逼出了“内向超越”的中国禅宗。宋代理学兴起以后，“道”或“理”的内向超越的性格，也发展得更明确、更完备了。我们只要引用朱熹的一段话便足以说明问题了。《朱子语类》卷九十八：



> 凡物有心而其中必虚……人心亦然。只这些虚处，便包藏许多道理，弥纶天地，该括古今。推广得来，盖天盖地，莫不由此，此所以为人心之妙欤！理在人心，是之谓性。性如心之田地，充此中虚，莫非是理而已。心是神明之舍，为一身之主宰。性便是许多道理，得之于天而具于心者。

我们试把这一段话和上面所引先秦旧说作一比较，便不难看出：朱熹的说法尽管更复杂，也更周密了，但其间一脉相承的痕迹则是十分明显的。[25]

中国知识人是"志"于道的，现在"道理"既是"得之于天而具于心"，则任何有志于"求道"、"得道"的知识人，自然都不能不首先反求诸自己的内心。"心"是"道舍"或"神明之舍"，也就是每一个知识人的"超世间"的所在。记得有首通俗的禅宗诗说：

> 佛在灵山莫远求，灵山只在我心头。人人有个灵山塔，各向灵山塔下修。

修心养性不但是中国知识人的特征之一，而且这个观念也打进了通俗文化之中。在"外在超越"的西方文化中，精神修养主要是寺院（monasteries）中修士的事，世俗知识人是不大讲究修养的。近代西方知识人的言行不一，有时真到了令人吃惊的地步。[26]宗教改革以后，耶稣会（Society of Jesus）的修士也有带领俗人去修行的，但必须在一个隐退之地（retreat），时间也不过几个星期而已。西方最著名的讲修养的著作是耶稣会创始人罗耀拉（Saint Ignatius of Loyola）的《精神修养》（*The Spititual Exercises*）。我们试将此书和禅宗及理学家语录加以比较，即可见内向超越和外在超越是如何不同。一切的"道"、"理"都在上帝、耶稣、圣徒那边，都是外在于人的，而人心之内则充满了情欲和罪恶。这是多么强烈的对照。[27]

我们可以说中国知识人特别注重精神修养，主要是为了保证"道"的庄严和纯一。内向超越的中国知识人，既没有教会可以依靠，也没有系统的"教条"（dogmas）可资凭借。"正统"和"异端"在中国是缺乏客观标准的。朱熹和陆象山不是曾互斥对方为"异端"吗？王阳明和他的门人不是曾提倡过

"三教合一"吗？所以"道"的唯一保证，便是每一个知识人的内心修养，虽然是真是伪还得要由每个人自己来断定。

但是中国知识人，特别是儒家，强调"道"，甚至提倡"道统"还有另一个重大的意义。他们是要以超世间的"道"和世间的"势"——主要是君主的政权——相抗衡。孟子最早已指出：

> 古之贤王好善而忘势，古之贤士何独不然？乐其道而忘人之势，故王公不致敬尽礼，则不得亟见之。见且由不得亟，而况得而臣之乎？（《孟子·尽心上》）

这样，"道"与"势"的紧张关系便由孟子拉开了历史的序幕。知识人必须以"道"自任和自重，不能为了求富贵之故，向王侯屈服，这是儒家的一贯立场。陈代劝孟子去谒见诸侯，多少可以施展一点自己的理想。"枉尺而直寻，宜若可为也。"孟子坚决地回答他：

> 如枉道而从彼，何也？且子过矣！枉己者，未有能直人者也。（《孟子·滕文公下》）

孟子是不能让"道"受屈枉的。知识人最大的弱点是抵抗不住世间权势的诱惑。所以公孙丑问他，如果齐国给你老先生以卿相之位，使你可以"行道"，你动不动心呢？孟子曰："否；我四十不动心。"（《公孙丑上》）接着便是孟子讲他怎样"善养吾浩然之气"，然后才能达到"不动心"的境界。这一段话最能说明先秦知识人的"治气养心"是为了保证他们"心"中的"道"的坚贞。只有持此超世间的"道"，他们才能面对世间的"势"而不为所动。荀子也说：

> 志意修则骄富贵，道义重则轻王公；内省而外物轻矣。……士君子不为贫穷怠乎道。（《荀子·修身篇》）

这是荀子告诉我们，知识人为什么必须"修身"、必须"治气养心"。

以"道统"来驯伏"治统"，是后世儒家知识人所最为重视的一件大事。

这是中国超世间的理想在世间求取实现的唯一途径。宋明理学的积极意义也在这里。吕坤说得最明白：

> 故天地间惟理与势为最尊。虽然，理又尊之尊也。庙堂之上言理，则天子不得以势相夺。即夺焉，而理则常伸于天下万世。故势者，帝王之权也；理者，圣人之权也。帝王无圣人之理则其权有时而屈。然则理也者，又势之所恃以为存亡者也。以莫大之权，无僭窃之禁，此儒者之所不辞，而敢于任斯道之南面也。（《呻吟语全集》卷一之四）

为了保持"理"的尊严，中国知识人是不能不讲心性修养的。否则"理"又何能不为"势"所夺？更何能使"理"常伸于天下万世？这是"内向超越"的知识人，在传统格局下的唯一出路。

注 释

[1] 本节所论，参考余英时《士与中国文化 第一篇《古代知识阶层的兴起与发展》，上海，上海人民出版社，1987。

[2] 冯友兰：《中国哲学史》，57 页。

[3] Talcott Parsons, *The Intellectual: A Social Role Category*, in Phlip Rieff, ed. *On Intellectuals*, A Doubleday Anchor Book, 1970, pp. 6～7.

[4] Eric Weil, *What is a Breakthrough in History?* in *Daedalus*, Spring, 1975, pp. 21～36.

[5] 同上，7 页。

[6] Benjamin I. Schwartz, *Transcendence in Ancient China*, in *Daedalus*, Spring, 1975, p. 60.

[7] Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, 1958, pp. 7～22 and *Between Past and Future*, Penguin Books, 1977, pp. 71～72.

[8] Michael Walzer, *The Company of Critics*, Basic Books, 1988, pp. 4～5.

[9] 见钱穆：《两汉经学今古文平议》，165～166 页，香港，1958。

[10] 见胡颂平：《胡适之先生年谱长编初稿》，2237～2441 页，台北，联经出版事业公司

[11] Michael Walzer, *The Company of Critics*, p. 31.

[12] Julian Benda, *The Treason of the Intellectuals*, New York, 1969.

[13] 见 H. Stuart, *Consciousness and Society*, New York, 1958, pp. 411～418

[14] 我在《从价值系统看中国文化的现代意义》(台北，时报文化出版公司，1984)中，曾误用流行的"内在超越"一词，这是西方神学的观念(immanent transcendence)，与我的本意不合。今特改正为"内向超越"。

[15] 关于理学中"心"的观念，可看 Wm Theodore de Bary, *the Message of the Mind in Neo-Confucianism*, Columbia University Press, 1989。

[16] 参看 Paul Johnson, *Intellectuals*, New York, 1988，论西方现代许多著名的思想家的言行相反的现象。

[17] W. H. Longridge, *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola*, London, 1919.



古代知识阶层的兴起与发展

知识阶层的兴起是中国古代社会演进史上的一件大事，但在追溯这一段历史发展的过程之前，我们必须先对“知识阶层”这个观念加以检讨。

“知识阶层”是西方近代的名词，它最初源于俄国的所谓“intelligentsia”。至于现在英文中的“intellectual”这个词，则起源甚迟，据学者考证，它大概是由法国“老虎总理”克里孟梭（G. Clemenceau）在1898年首次使用的（intellectuel）[1]。另一方面，俄国的“intelligentsia”也是一个相当新的观念，它出现于19世纪60年代中。[2]不过俄国“知识阶层”的远源可以追溯到18世纪的贵族阶级。[3]

由于“知识阶层”的观念起源很晚，以往一般的社会学家和史学家颇倾向于把这个社会阶层认作一个近代的现象。他们当然并不否认，在近代以前的每一历史阶段中都存在着一个“知识阶层”（intellectual stratum）。但是，据他们的分析，这种生活在近代以前的静态社会中的知识阶层，其功能与近代的动态社会中的知识分子截然不同。前者如古代印度的婆罗门或欧洲中古的僧侣，乃是垄断当时教化权力的特殊阶级，其主要的功能是在为当时流行的世界观提供理论的根据，为当时的政治、社会秩序作辩护士。因此，这一阶层在思想上是和日常的生活现实脱节的，他们的主要兴趣是

为自己的武断思想作系统化的努力。欧洲中古的经院哲学(scholasticism)便是这个阶层思想的典型代表。

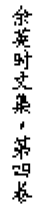
与此相反,近代的自由知识分子既不复具有垄断教化的权力,因而也就不能成为一个特殊的阶级。近代的知识分子来自各种不同的社会阶级,他们已没有一个组织严密的中古教会作后台了。为了争取社会上各种不同的集团的支持,他们现在只有在学术思想的领域内从事于公平而自由的竞争。[3]

近代的知识阶层与中古以及古代的知识阶层,在性格上有显著的不同,这是无可置疑的。但上面所刻画的古今对比则未免略有简化之嫌。所以最近已有社会学家从比较长远的历史过程中去分析知识分子的问题。知识分子并不是工业革命以后的新事物,每一个社会都有其知识阶层,因而也各有其特殊的知识分子的问题。[4]而从另一方面看,知识阶层虽有中外古今之异,但未尝不具备若干通性。以目前的研究业绩来说,史学家和社会学家(特别是知识社会学家)的注意力依然是偏重在近代方面,尤其是近代西方的知识阶层。因此对于通性方面,尚不能遽下"结论"。[5]在这种情形下,研究近代以前非西方社会的知识阶层便更显得是当务之急了。

(一)近代有关"士"之起源诸说

知识阶层在中国古代的名称是"士",但"士"却不是一开始就可以被认作知识阶层的。"士"之变为知识阶层,其间有一个重要的发展过程。本文论知识阶层的兴起即在追溯这一过程。

近代研究"士"的起源问题的学者每好从文字训诂下手,更喜引甲骨、金文为证。真所谓家异其说,令人无所适从。其较早者:徐中舒断定士、王同字,皆像人端拱而坐,不过一为帝王,一为官长而已,其说颇受注目。刘节则谓"士"为西方之周所特有,即"卿士"与"太史"之官,日本学人亦有类似的见解。至于解"士"为周代官名之中,又可分祭祀官或理官两派。[6]本文在取径上不拟从训诂的基础上进行推测,因此对于"士"的初义的问题,存而不论。相反地,我们将以一项已知的历史事实作为讨论的起点,即古代知识阶层始



于春秋、战国之交的孔子时代。亚里士多德早已指出，事物的本质须由其属性(attributes)见之。对于历史研究而言，这不失为一种比较可靠的办法。

但是我们在下文一开始时还是要征引两个训诂的解释。其中第一个是传统的，第二个是最近新起而受到重视的。征引是为了说明单靠训诂不足以解决历史的问题。本节其余的部分则将介绍近代最流行的一个关于知识阶层之起源的理论。

《说文解字》说：

> 士，事也。数始于一，终于十，从十一。孔子曰：推十合一为士。段玉裁注曰：引申之，凡能事其事者称士。《白虎通》曰：士者事也，任事之称也。故《传》曰：通古今，辨然否，谓之士。[8]

许慎以"事"训"士"，自然是于古义有据。但若"事"字泛指一切之事，则我们仍无从知道"士"究竟是做什么的。段注引《白虎通》"通古今，辨然否"之说，则只可视为汉代的通义，因为刘向《说苑》也说：

> 辩然(疑脱"否"字)，通古今之道，谓之士。[9]

至于所谓"推十合一为士"，大概也是汉人从《论语》"闻一知十"、"举一反三"等说法中推演出来的。无论是"通古今，辨然否"也好，或"推十合一"也好，都可以说是对于中国古代知识分子在性格方面的一种描写。但是我们必须记得，这些描写仅适用于已发展至定型阶段的士，而不是士的原始义。

近人吴承仕(检斋)曾对《说文解字》"士，事也"的界说加以限定。他说：

> 士，古以称男子，事谓耕作也。知事为耕作者，《释名》释言语，云：事，傳也；傳，立也，青、徐人言立曰傳。……《汉书·蒯通传》曰：不敢事刃于公之腹者。李奇注曰：东方人以物臿地中为事。事字又作菑。……《汉书·沟洫志》注云：菑亦臿也。……盖耕作始于立苗，所谓插物地中也。士事菑古音并同，男字从力，依形得义，士则以声得义也。事今为职事事业之义者，人生莫大于食，事莫重于耕，故臿物地中之事引

申为一切之事也。

杨树达根据甲骨文加以补充道：

> 树达按：士字甲文作⊥，一像地，丨像苗插入地中之形，检斋之说与古文字形亦相吻合也。[1]

据吴、杨两氏之说，则士最初是指农夫而言的。

但是这一原始意义的"士"恐怕是存在于非常古远的时代。因为就现存的古代文献而言，一方面我们很难证明"士"字可以单独地解为农夫[11]；而另一方面，远在商、周的士如文献中的"多士"、"庶士"已可能指"知书识礼"的贵族阶级而言了。大体言之，根据古代文献上关于"士"的各种用法，参以"士"训"事"的旧例，我们似乎只能说，"士"在古代主要泛指各部门掌事的中下层官吏。过此以往，便不易再作更精确的推断了。[2]

从历史的观点讨论士的起源问题，多数近代学者认为"士"最初是武士，经过春秋、战国时期的激烈的社会变动然后方转化为文士。顾颉刚先生《武士与文士之蜕化》一文，言之最详。兹先摘其主要之点于下，以为进一步讨论之基础。

> 吾国古代之士，皆武士也。士为低级之贵族，居于国中（即都城中），有统驭平民之权利，亦有执干戈以卫社稷之义务，故谓之国士以示其地位之高。……谓之君子与都君子者，犹曰国士，所以表示其贵族之身份，为当时一般人所仰望者也。
>
> 孟子曰：设为庠、序、学、校以教之。……序者射也。其实非特序为肄射之地，他三名皆然。校即校武之义，今犹有校场之称。庠者，《王制》言其制曰：耆老皆朝于庠；元日，习射上功，是庠亦习射地也。学者，《静設铭》曰：王令（命）静嗣（司）射学宫……知所谓学者即射，学宫即司射之地耳。……《周官》大司徒以乡三物教民，三曰六艺：礼、乐、射、御、书、数，而礼有大射、乡射，乐有驺虞、狸首，御亦以佐助田猎，皆与射事发生关联。其所以习射于学宫，驰驱于郊野，表面固为礼节，为娱乐，而

其主要之作用则为战事之训练，故六艺之中，惟书与数二者乃治民之专具耳。

儒家以孔子为宗主，今试就孔子家庭及其门弟子言之……足见其时士皆有勇，国有戎事则奋身而起，不避危难，文、武人才初未尝界而为二也。

自孔子殁，门弟子辗转相传，渐倾向于内心之修养而不以习武事为急，寖假而羞言戎兵，寖假而惟尚外表。……以与春秋之士较，画然自成一格局，是可以觇士风之丕变矣。……

讲内心之修养者不能以其修养解决生计，故大部分人皆趋重于知识、能力之获得，盖战国时有才之平民皆得自呈其能于列国君、相，知识既丰，更加以无碍之辩才，则白衣可以立取公卿。公卿纵难得，显者之门客则必可期也……宁越不务农，苏秦不务工、商，而惟以读书为专业，揣摩为手腕，取尊荣为目标，有此等人出，其名曰"士"，与昔人同；其事在口舌，与昔人异，于是武士乃蜕化而为文士。

然战国者，攻伐最剧烈之时代也，不但不能废武事，其慷慨赴死之精神且有甚于春秋。故士之好武者正复不少。彼辈自成一集团，不与文士混。以两集团之对立而有新名词出焉：文者谓之"儒"，武者谓之"侠"，儒重名誉，侠重义气。……古代文、武兼包之士至是分歧为二……

儒侠对立，若分泾、渭，自战国以迄西汉殆历五百年。……及汉代统一既久，政府之力日强，儒者久已尽其润色鸿业之任务，而游侠犹不驯难制，则惟有执而戮之耳，故景帝诛周庸，武帝族郭解，而侠遂衰；举贤良，立博士，而儒益盛。……范晔作史，不传游侠，知东汉而后遂无闻矣。[18]

顾氏在这里所勾勒的历史轮廓，大体可信。但他对于士的转化却未能提出合理的解释。他把这一转变归之于孔门弟子"渐倾向于内心之修养"一点，是根本不能成立的。"内心修养"不但文士需要具备，武士也同样不能缺少。孟子论养气特别指出北宫黝之养勇，"不色挠、不目逃"似子夏；孟施舍之养勇，"视不胜犹胜"似曾子，足为明证。[19] 而且顾氏又说，文士讲修养无以为

生，最后竟不得不走上以揣摩来猎取富贵的道路，这更是自相矛盾之论了。所以为了比较深入地了解中国知识阶层的出现及其发展过程，我们的讨论必须从“士”的历史和社会背景开始。

（二）“封建”秩序的解体与士阶层的兴起

顾颉刚说“士为低级之贵族”，这是正确的论断。孟子答北宫锜问周室班爵之制曰：

> 君一位、卿一位、大夫一位、上士一位、中士一位、下士一位，凡六等。[15]

《礼记·王制》曰：

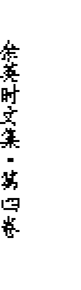
> 诸侯之上大夫卿、下大夫、上士、中士、下士，凡五等。[16]

“王制”撇开了孟子的“君一位”，其“上大夫卿”即孟子之“卿一位”，其“下大夫”即孟子之“大夫一位”，故说“凡五等”。事实上这两种班爵之制并无不同。[17]至于大夫与士之间在禄之制上的差异，《孟子》说：

> 大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士；下士与庶人在官者同禄，禄足以代其耕也。[18]

综合《孟子》及《王制》所记来看，我们可以确知“士”是古代贵族阶级中最低的一个集团，而此集团中之最低的一层（所谓“下士”）则与庶人相衔接，其职掌则为各部门的基层事务。孟子自称于周制仅“闻其略”，所以我们对他的记述决不能看得太认真。但大体而言，孟子的说法可以代表战国时人对于周制的认识。

《左传》桓公二年（公元前709）晋大夫师服说：



吾闻国家之立也，本大而末小，是以能固，故天子建国，诸侯立家，卿置侧室，大夫有贰宗，士有隶子弟，庶人工商各有分亲，皆有等衰。[19]

这里所透露的春秋早期的阶级结构正可以证实《孟子》与《王制》之文为有据。关于"士有隶子弟"一点，杜预注说：

士卑，自以其子弟为仆隶也。

竹添光鸿《会笺》云：

士卑禄微，不足及其宗，故自役使其子弟。子弟对父兄称之也。《鲁语》："子之隶也"，注："隶，役也。"《既夕礼》："童子执帚却之"，注："童子，隶子弟。"《曲礼》："问士之子，长曰能典谒矣；幼曰未能典谒也。"皆是为隶之证。[20]

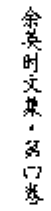
这是"士"为贵族阶级中之最低层的具体说明。士的下面便紧接着是庶人了。《国语·晋语四》记晋文公元年（公元前635年）的政治措施有云：

公食贡，大夫食邑，士食田，庶人食力，工商食官，皂隶食职，官宰食加，政平民阜，财用不匮。[21]

这段记载从经济生活上说明了士是处在大夫与庶人之间，与上引师服之言可以互证。下逮春秋晚期，赵简子于公元前493年（鲁哀公二年）伐郑誓词也说：

克敌者，上大夫受县，下大夫受郡，士田十万，庶人工商遂，人臣隶圉免。[22]

可见此时军功行赏依然是遵照传统的阶级区分。



士的地位在大夫与庶人之间，不但见于史籍，而且也见于金文。《邾公牼钟》有云：

> 台（以）乐其身，台匽（宴）大夫，台喜者（诸）士。[24]

邾公牼即邾宣公，《春秋》记其卒于襄公十七年（公元前555年）二月庚午。而《邾公华钟》则云：

> 台乐大夫，台宴士庶子。[25]

邾公华为邾悼公，即悼宣公之子，《春秋》记其卒于昭公元年（公元前540年）六月丁巳。杨树达再跋《邾公牼钟》，驳翁同龢释"诸士"为"都士"之说，曰：

> 铭文言以乐其身，邾公自谓也，次言以宴大夫，次言以喜诸士，则诸士自谓大夫士之士，非泛称都人士也。《邾公华钟》云"台乐大夫，台宴士庶子"，士庶子者士庶人也，文以与上文忌祀下文旧字为韵，故变人言子耳。此邾宣公、悼公父子二人之器，而彼文以士与庶子连言，以彼证此，决知此文之士乃大夫士之士也。[26]

《邾公华钟》的士庶人连言似乎特别值得注意。一方面，这可以看作庶人的社会地位的上升[26]，而另一方面，则也未尝不是表示士的身份有流动的迹象，即士有时也可以下侪于庶人了。楚昭王时（公元前551年～公元前489年），大夫观射父论祭祀曾两次以士庶人连言。其一曰：

> 古者先王日祭月享，时类岁祀，诸侯舍日，卿大夫舍月，士庶人舍时。

其二曰：

> 天子遍祀群神品物。诸侯祀天地三辰及其土之山川，卿大夫祀其礼，士庶人不过其祖。[27]

韦昭注“舍时”为“岁乃祭”、注“不过其祖”为“祖至父”。无论如何，这种记载多少显示士与庶人在宗教上有趋于平等之势。[28] 观射父之说不但可以与稍早的《邾公华钟》之文互证，而且也和一个世纪后从孟子所谓“下士与庶人在官者同禄”遥相呼应。传统的“封建”秩序已经到了解体的阶段了。

现在让我们接着讨论士阶层在春秋战国时代所发生的变化。这种变化的一个最重要的方面是起于当时社会阶级的流动，即上层贵族的下降和下层庶民的上升。由于士阶层适处于贵族与庶人之间，是上下流动的汇合之所，士的人数遂不免随之大增。这就导致士阶层在社会性格上发生了基本的改变。[29]

《左传》昭公三年（公元前538年）叔向论晋国公室和贵族衰落的情况最值得注意。他说：

> 虽吾公室，今亦季世也。戎马不驾，卿无军行，公乘无人，卒列无长，庶民罢敝……栾、郤、胥、原、狐、续、庆、伯，降在皂隶。（杜注：八姓，晋旧臣之族也；皂隶，贱官也。）

他又说：

> 晋之公族尽矣，肸闻之，公室将卑，其宗族枝叶先落，则公从之，肸之宗十一族，惟羊舌氏在而已。肸又无子，公室无度，幸而得死，岂其获祀。[30]

这是对春秋晚期贵族衰败的一段最具体的报道，其中包括了十八个大族。“降在皂隶”也许是一种夸张，不是说这些人都已沦为奴隶。故杜注以“贱官”说之。其中至少有一部分人应当是下降到“士”的阶层中来了。

《左传》昭公三十二年（公元前509年）史墨对赵简子说：

> 社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。故《诗》曰：“高岸为谷，深谷为陵。”三后之姓于今为庶。主所知也。（杜注：“三后：虞、夏、商。”）[31]

这也是有感于世变而云然，不是泛论。“三姓之后”当然应该从广义去了解，即包括春秋以来一切亡了国的公族子孙。又《国语》记窦犨答赵简子“人不能化”之问云：

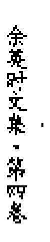
> 夫范、中行氏不恤庶难，欲擅晋国，今其子孙将耕于齐。宗庙之牺为畎亩之勤，人之化也，何日之有？[32]

晋之赵氏与范氏、中行氏争权，此时范氏、中行氏失败奔齐，所以窦犨要说他们的子孙将不免沦为庶人了。

贵族衰败，“自古以然”。朝代兴替之际常有贵族沦为皂隶，并不限于某一特殊时代。但是古代封建阶级制度的根本崩坏则显然发生在春秋的晚期。我们在前面所征引的几条有关材料竟全集中在公元前6世纪和公元前5世纪之交，这是十分值得注目的现象。《邾公华钟》之“台宴士庶子”，楚观射父论祭祀以士庶连言，晋叔向对公室和贵族衰落的感慨，以至史墨、窦犨与赵简子的对答，先后都不出五六十年之内（范、中行氏之乱结束于公元前491年，即鲁哀公五年），这决不是巧合。事实上，各国内部的剧烈政争正是促使阶级制度崩坏的原因之一。前面所举赵简子伐郑之事便是起于郑国帮助范氏、中行氏。誓词“克敌者，士田十万，庶人工商遂”云云，虽然利用了原有的阶级制度的形式，但是却恰恰破坏了封建阶级的固定性，为士、庶人的上升敞开了门户。而另一方面，政争中失败的贵族如范氏、中行氏则沦降为士、庶，甚至皂隶了。[33]

贵族下降为士不仅可从一般的历史趋势推知，而且还有具体的例案可考。孔子弟子中颜回和曾点、曾参父子的家世最便于说明这一点。颜回是最著名的贫士，但是从他的远祖郑武公（字伯颜）为鲁附庸改称颜氏以后，十四世皆仕鲁为卿大夫。至颜回的祖父则已降为“邑宰”，可能已是“士”了。[34]

《说苑·建本》篇说“曾子（参）芸瓜，而误斩其根。曾哲（点）怒，援大杖击之”[35]。《立节》篇又说“曾子衣弊衣以耕”[36]。曾氏父子显然都是庶人。然《世本》却说曾哲是鄫太子巫子孙。明儒陈士元遂据此谓曾氏“四世皆贤，不仕于鲁，以耻鄫故”[37]。则曾氏正是史墨所谓“三后之姓，于今为庶”的一



个绝好例证。至于孔子本人从"三后之姓"(殷)沦为"吾少也贱，故多能鄙事"的士，那更是尽人皆知的了。

庶人的上升对传统的"士"阶层所造成的激荡更为严重。到了春秋末叶，士庶的界限已经很难截然划分了。[38] 上引赵简子"庶人工商遂"及《邾公华钟》的"台宴士庶子"之文都说明春秋晚期庶人已有正式的上升之途。但庶人之上升并不尽由于战功，至少下逮春秋、战国之交，庶人以学术仕进者已多其例。《吕氏春秋·尊师》篇说：

> 子张，鲁之鄙家也，颜涿聚，梁父之大盗也，学于孔子；段干木，晋国之大驵也，学于子夏；高何、县子石，齐国之暴者也，指于乡曲，学于子墨子；索卢参，东方之巨狡也，学于禽滑黎。此六人者，刑戮死辱之人也。今非徒免于刑戮死辱也，由此为天下名士显人，以终其寿，王公大人从而礼之。此得之于学也。[39]

此六例证是否完全可靠是另一问题，但它们所显露的时代通性则不容置疑。《韩非子·外储说左上》云："中章、胥已任，而中牟之民弃田圃而随文学者邑之半。"[40] 据《吕氏春秋·知度》篇，这是赵襄子(公元前 474 年～公元前 425 年)时代的事，正值春秋战国之交。[41] "民弃田圃而随文学者邑之半"当然有很大的夸张，但却不是毫无根据的话。《吕氏春秋·博志》篇说：

> 宁越，中牟之鄙人也，苦耕稼之劳。谓其友曰："何为而可以免此苦也？"其友曰："莫如学。学，三十岁则可以达矣。"宁越曰："请以十五岁。人将休，吾将不敢休；人将卧，吾将不敢卧。"十五岁而周威公师之。(高诱注："威公，西周君也；师之者以宁越为师也。")[42]

钱宾四师《宁越考》推断周威公立为西周君在威烈王十二年(公元前 414 年)，其时宁越约三十岁(即生于公元前 445 年)，并说："游仕渐得势，故宁越亦苦耕稼而从学问。其事虽微，足征世变。"[43] 又《吕氏春秋·不广》篇高诱注，说宁越是"赵之中牟人"[44]。兹姑定宁越弃稼向学在十五岁左右，即约当公元前 430 年，其时上距赵襄子之卒不过五六年。这样看来，宁越及其友人正是

闻中章、胥己之风而起者,韩非的话可谓"信而有征"了。

春秋、战国之际农人可以上升为士,尚可证之于《管子》和《国语》。《管子·小匡》篇在"农之子常为农"之下说道:

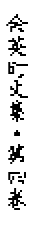
> 朴野而不慝(注:农人之子朴质而野,不为奸慝),其秀才之能为士者则足赖也(注:农人之子,有秀异之材可以为士者,即所谓生而知之,不习而成者也。故其贤足可赖也)。故以耕则多粟,以仕则多贤。是以圣王敬畏戚农(注:以农民能致粟,又秀材生焉。故圣王敬畏农而戚近之)。[45]

这里显然是说农民之秀出者可以上升为士。而且此所谓士,已不是武士,而是"仕则多贤"的文士了。

现在我们要追问,这种变迁究竟是不是发生在公元前7世纪上叶的齐桓公时代?要解答这个问题我们必须检证一下所谓士、农、工、商的"四民"说。顾炎武《日知录》中有"士何事"一条恰可作为讨论的起点。顾氏说:

> 士、农、工、商谓之四民,其说始于《管子》(原注:《穀梁》成公元年传亦云)。三代之时,民之秀者乃收之乡序,升之司徒而谓之士。固千百之中不得一焉。大宰以九职任万民,五曰百工,饬化八材,计亦无多人尔。武王作《酒诰》之书曰:"妹土嗣尔股肱,纯其艺黍稷,奔走事厥考厥长。"此谓农也。"肇牵车牛,远服贾,用孝养父母。"此谓商也。又曰:"庶士有正,越庶伯君子,其尔典听朕教。"则谓之士者大抵皆有职之人矣,恶有所谓群萃而州处,四民各自为乡之法哉!春秋以后,游士日多。《齐语》言桓公为游士八十人,奉以车马衣裘,多其资币,使周游四方,以号召天下之贤士,而战国之君遂以士为轻重,文者为儒,武者为侠。呜呼!游士兴而先王之法坏矣![46]

顾氏的观察十分敏锐,他深知在古代的封建制度之下,士都是有职之人,不得与农、工、商同列为四民,同时"民之秀者"要上升为士,纵非绝不可能,也是难得的例外。他更明白地指出,士成为四民之首,是战国游士既兴以后之



事。他虽引《管子》和《齐语》之文，但却未必即相信其为齐桓公与管仲之事。故谓其说始于《管子》之书而非管仲其人，又在《桓公遣游士》一节上明著"《齐语》言"三字，这种态度是十分谨慎的。

我们不敢说《管子》与《齐语》所记四民之事完全没有历史的根据，但是我们可以断言，其中纵有春秋初期的事实背景，也已经淹没在战国时代作者的传述之中了。换句话说，《齐语》和《小匡》篇的作者是通过阶级制度崩坏以后的现象去了解桓公和管仲的措施的。试看《齐语》载管子答桓公的话：

> 四民者勿使杂处，杂处则其言哤，其事易（注：哤，乱貌。易，变也）。[47]

这正是针对"杂处"以后的乱象而发的，《战国策·齐策一》，苏秦说齐宣王道：

> 临淄之中七万户，臣窃度之，下户三男子，三七二十一万矣。……临淄甚富而实，其民无不吹竽鼓瑟，击筑弹琴，斗鸡走犬，六博蹹踘者。临淄之途车毂击，人肩摩，连衽成帷，举袂成幕，挥汗成雨。家敦而富，志高而扬。[48]

这里所描写的是公元前4世纪末叶齐国的最大都会。它不折不扣地是一个"四民杂处"、"其言哤，其事易"的社会。而这样一个庞大而复杂的城市也决不是短时期内可以发展得起来的，所以齐国的四民混杂大概可以上推至春秋战国之际。《齐语》的记述似乎正是有这样一种"杂处"的社会作为它的背景。《齐语》和《小匡》主张四民各自为乡，主要是希望士、农、工、商都"少而习焉，其心安焉，不见异物而迁焉"。这好像也是针对着战国的社会而发的，和孟子所谓民无恒产，则无恒心，消息相通。[49]

四民社会的成立必须以士从最低层的贵族转化为最高级的庶民为其前提。这一前提是到了春秋晚期以后才存在的。《穀梁传》"成公元年"条云：

> 上古者有四民：有士民、有商民、有农民、有工民。[50]

《穀梁》著帛较晚，自是四民制度成立以后的见解。值得注意的是这里出现了"士民"这样一个新的名词，把士的社会身份正式地确定在"民"的范畴之内，这是春秋晚期以来社会变动的结果。由于贵族分子不断地下降为士，特别是庶民阶级大量地上升为士，士阶层扩大了，性质也起了变化。最重要的是士已不复如顾炎武所说的，"大抵皆有职之人"。相反地，士已从固定的封建关系中游离了出来而进入了一种"士无定主"的状态[51]。这时社会上出现了大批有学问有知识的士人，他们以"仕"为专业，然而社会上却并没有固定的职位在等待着他们。在这种情形之下，于是便有了所谓"仕"的问题。"仕"的问题并不是单纯的就业问题，至少对于一部分的士而言，其中还涉及主观的条件和客观的形势。子夏说：

学而优则仕，仕而优则学。[52]

"学而优"是"仕"的主观条件。主观条件不具备是不应该"仕"的，所以孔子使漆雕开仕，漆雕开对曰："吾斯之未能信。"孔子听了很高兴[53]。因为漆雕开度德量力，学而未优不肯就仕。孔子又赞叹道：

君子哉蘧伯玉！邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之。[54]

有道、无道则构成"仕"的客观形势。孟子也非常重视"仕"的问题：

周霄问曰："古之君子仕乎？"孟子曰："仕。《传》曰：'孔子三月无君则皇皇如也，出疆必载质。'公明仪曰：'古之人三月无君则吊。'""三月无君则吊，不以急乎？"曰："士之失位也，犹诸侯之失国家也……""出疆必载质，何也？"曰："士之仕也，犹农夫之耕也，农夫岂为出疆舍其耒耜哉！"曰："晋国亦仕国也，未尝闻仕如此其急。仕如此其急也，君子之难仕，何也？"曰："……古之人未尝不欲仕也，又恶不由其道。不由其道而往者，与钻穴隙之类也。"[55]



这里特别值得指出的是前半段说"士之失位也,犹诸侯之失国家"乃指古代封建制度下"大夫士"的"士",而"士之仕也,犹农夫之耕"则已指四民之首的新"士"了。所以合孔、孟的言论而观之,我们可以肯定地说"仕"纵使不是春秋战国之际才产生的新观念[76],它至少也是伴随着"士民"而来的新问题,"士民"的出现是中国知识阶层兴起的一个最清楚的标志。[77]

(三)士的文化渊源

前引顾颉刚《武士与文士之蜕化》一文,说古代只有武士,至孔子殁后才逐渐有文士的兴起,所以文士是从武士蜕化而来的。这个说法在今天已差不多成为定论了,但细按之,其中问题仍然不少。首先,顾氏此文即陷入严重的自相矛盾,因为他接着又说战国之世"士之好武者正复不少。彼辈自成一集团,不与文士混"。这就是所谓"儒"和"侠"的对立。儒、侠对立又是怎样产生的呢?顾氏说:

> 古代文、武兼包之士至是分歧为二,惮用力者归"儒",好用力者为"侠",所业既专,则文者益文,武者益武,各作极端之表现耳。[78]

这里显然与前文有两重矛盾:第一,文士与武士既属分途发展,则自然不能说武士蜕化为文士了。第二,此处云"古代文、武兼包之士"和开始的"古代之士皆武士"更显然不能并存。侠的问题不在本篇讨论范围之内,但就文士的起源而言,顾氏的后一种说法倒是比较接近真实的。由于这个问题也是古代知识阶层之兴起的一个环节,我们必须对它加以澄清。

以古代之士皆武士,其最有力的根据是说古代的学校为军事训练的所在。顾氏所引金文及其他先秦资料都是从这一观点出发的,这个观点近来更因杨宽关于古代大学的研究而加强。杨氏认为"西周大学的教学内容以礼乐和射为主要",他说:

> 当时贵族生活中必要的知识和技能,有所谓"六艺":礼、乐、射、御、



> 书、数，但是，因为“国之大事，惟祀与戎”，他们是以礼乐和射御为主的。[59]

接着他更举证说明，西周大学教师称“师氏”，即因最初的大学教师是由称“师氏”的高级军官担任之故，不但如此，古时教师尊称为“夫子”也起源于“千夫长”、“百夫长”之类的军官名称。所以西周大学是以军事训练为主，其目的在于培养贵族军队的骨干。[60]

杨氏的说法并不算错，但显然没有能够从全面来考虑问题。我们固不必相信后世“周尚文”之说，但孔子已明言“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周”[61]。周代虽然不能不重视武力，但其特色正在能“文之以礼乐”。以古代之士皆武士者都特别着重“射礼”，其实“射”在周代决不完全是军事训练，其中含有培养“君子”精神的意味。所以孔子说：

> 君子无所争，必也射乎！揖让而升，下而饮。其争也君子。[62]

又说：

> 射不主皮，为力不同科，古之道也。[63]

“射”为礼乐教育的一部分，不是军中的武射，这是很明白的。而且孔子明说这是“古之道”，可见并不是春秋时的事，西周想已如此。[64]因此我们决不能因周代学校有习射之事而断定其必为军事训练之地。总之，周代贵族子弟的教育是文武兼备的，以具体科目言，则六艺之说大体可信。《礼记·王制》云：

> 乐正崇四术，立四教。顺先王诗、书、礼、乐以造士，春秋教以礼乐，冬夏教以诗书。[65]

《王制》虽出汉代儒者之手，且所言亦过于理想化，但此条却有其先秦的根据。《左传》僖公二十七年条记晋文公“作三军，谋元帅”之事云：



赵衰曰："郤縠可。臣亟闻其言矣，说礼乐而敦诗书。诗书，义之府也；礼乐，德之则也；德义，利之本也。夏书曰：赋纳以言，明试以功，车服以庸。君其试之。"乃使郤縠将中军。[66]

晋文公要找一位元帅，赵衰竟推荐"说礼乐而敦诗书"的郤縠去担任，而晋文公也毫不迟疑地接纳了。这个例子最足以说明古代贵族所受的教育是文武合一的。纵使统领三军的元帅也必须精于诗、书、礼、乐，这更是"郁郁乎文哉"的具体表现。

春秋是古代贵族文化的最后而同时也是最高阶段。顾炎武论春秋与战国之不同，说道：

春秋时犹尊礼重信，而七国则绝不言礼与信矣。春秋时犹宗周王，而七国则绝不言王矣。春秋时犹严祭祀、重聘享，而七国则无其事矣。春秋时犹宗姓氏族，而七国则无一言及之矣。春秋时犹宴会赋诗，而七国则不闻矣。春秋时犹有赴告策书，而七国则无有矣。[67]

顾氏所说的春秋时代这些特色其实都可以用礼乐两个字来包括。春秋时代一方面是所谓"礼坏乐崩"，一方面却又是礼乐愈益繁缛。这正是一事之两面，所以虽在战阵之上也不能不讲究礼乐。宋襄公"不重伤"、"不禽二毛"、"不鼓不成列"固然成为后世的谈柄，但却正是当时尊礼重信的一个最极端的例子。[68] 所以这些礼乐，都和诗书有不可分割的关系。而顾氏所举的"宴会赋诗"更说明当时国际政治必须具备高度的文化教养。根据近人统计，《左传》引诗一百三四十处，其中关于卿大夫赋诗的共三十一处。[69] 故春秋时倘非深于诗、书之教的人是不敢在国际宴会的场合出现的。晋文公流亡时和秦伯相会的一幕便是最好的例证。史称秦伯将享重耳，

子犯曰：吾不如赵衰之文也，请使衰从。公子赋《河水》，公（秦伯）赋《六月》。赵衰曰：重耳拜赐。公子降一级而辞焉。衰曰：君称所以佐天子者命重耳，重耳敢不拜。[70]

我们在前面看到赵衰推重郤縠的文化修养，现在我们知道赵衰本人也是一位对诗、书、礼、乐极有造诣的专家。重耳推重赵衰之"文"，决非普通客套，而是因为此会足以决定重耳未来的政治命运。则"文"在实际政治上的重要性，可以想见。

春秋早期的礼乐远不如后期的复杂，所以贵族中尚不乏文武兼资之人。后期则贵族中已多不知礼之人了。《左传》昭公七年条云：

> 孟僖子病不能相礼，乃讲学之，苟能礼者从之。及其将死也，召其大夫曰："礼，人之干也。无礼无以立。吾闻将有达者曰孔丘，圣人之后也……我若获没，必属说与何忌于夫子。使事之，而学礼焉，以定其位。"故孟懿子（即何忌）与南宫敬叔（即说）师事仲尼。[71]

像孟僖子父子这样的贵族居然已不能知礼，而必须向"士"阶层中的孔子去学礼了，可见得贵族时代已到了曲终雅奏的时候了。由于孔子"少贱，故多能鄙事"，遂成为当时的博文知礼的专家。又由于孔子"有教无类"，他遂将古代贵族所独占的诗书礼乐传播到民间。但孔子已无法做文武兼资的通才了。《左传》哀公十一年云：

> 孔文子之将攻大叔也，访于仲尼。仲尼曰："胡簋之事，则尝学之矣；甲兵之事，未之闻也。"[72]

这个故事透露出知识阶层兴起的时代背景。所以，严格地说，文士并不是从武士蜕化而来的，他们自有其礼乐诗书的文化渊源。关于这一点，在下节"哲学的突破"中可以获得充分的说明。[73]

（四）"哲学的突破"

以上我们从社会根源上清理了古代士阶层兴起的一些问题。我们的历

史追溯工作大体上止于孔子出现的前夕。以下论士阶层的发展将始于孔、墨学派的建立,而终于秦代的统一。

古代知识阶层的兴起并不能完全从社会变迁的方面获得理解。顾名思义,知识阶层的主要凭借自然是它所拥有的"知识"。因此我们必须从古代学术思想的发展上来讨论这个问题。

春秋、战国的"礼坏乐崩"是"百家争鸣"的前奏。而礼乐则是章学诚所谓官师政教合一的古代王官之学,也就是古代学术的总汇。论中国古代知识阶层的思想背景,首先必须着眼于此。《庄子·天下》篇论古之"无乎不在"的"道术"分散为诸子百家,最能得其真相。《天下》篇说:

> 古之人其备乎?配神明、醇天地、育万物、和天下,泽及百姓。明于本数,系于末度,六通四辟,小大精粗,其运无乎不在。其明而在数度者,旧法世传之史,尚多有之。其在于诗、书、礼、乐者,邹、鲁之士,搢绅先生多能明之。……其数散于天下而设于中国者,百家之学,时或称而道之。天下大乱,圣贤不明,道德不一,天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口,皆有所明,不能相通。犹百家众技也,皆有所长,时有所用。虽然,不该不偏,一曲之士也。……天下之人,各为其所欲焉,以自为方。悲夫,百家往而不反,必不合矣。后世之学者,不幸不见天地之纯,古人之大体,道术将为天下裂。[74]

《天下》篇的作者一方面正确地指出了古代道术由合而分的历史趋势,但另一方面则对这一趋势抱有不胜惋惜之情。这是和庄子思想的精神深相契合的。《庄子·内篇·应帝王》之末有一段寓言,说南海之帝儵与北海之帝忽谋报中央之帝浑沌之德,为浑沌凿七窍。"日凿一窍,七日而浑沌死。"《应帝王》所言与《天下》篇虽非一事,但其实原始之统合而伤后世之分裂则精神上殊无二致。战国以降诸子百家之"多得一察焉以自好",借《应帝王》的譬喻来说,正是凿古代王官之学的七窍。浑沌既凿,古代的道术便不能不为天下裂了。从现代社会学的观点看,这一"道术为天下裂"的过程正是古代文明发展史上一个最重要的关键,即所谓"哲学的突破"(philosophic break-through)。

“哲学的突破”的观念可以上溯至韦伯(Max Weber)有关宗教社会学的论著之中。[75] 但对此说最为清楚的发挥者，则当推美国当代社会学家帕森思(Talcott Parsons)。帕氏的说法大致如下：

在公元前一千年之内，古希腊、以色列、印度和中国四大古代文明，都曾先后各不相谋而方式各异地经历了一个“哲学的突破”的阶段。所谓“哲学的突破”即对构成人类处境之宇宙的本质发生了一种理性的认识，而这种认识所达到的层次之高，则是从来都未曾有的。与这种认识俱来的是对人类处境的本身及其基本意义有了新的解释。以希腊而言，此一突破表现为对自然的秩序及其规范的和经验的意义产生了明确的哲学概念。从此古希腊的世界不复为传统神话中的神和英雄所任意宰制，而是处在自然规律的支配之下了。苏格拉底、柏拉图和亚里士多德的出现是古希腊的“哲学的突破”的最高峰。整个西方文明中，理性认知的文化基础由此奠立，哲学、科学，以至神学都跳不出它的笼罩。

以色列“哲学的突破”以早期经典《旧约》及摩西的故事为其历史背景，而突破的具体方式则是“先知运动”(Prophetic movement)。这个运动清晰地突出了上帝为创造主的普遍观念。上帝不但创造了整个宇宙，并且还按照他自己的形象创造了人类，以为实现其计划的工具。超越的上帝主宰所有人类的观念，以及人类的两重性的观念(即一方面完全依赖上帝而另一方面又承担着推行上帝旨意的责任)，从此便贯穿于犹太教、基督教，以至伊斯兰教的基本教义之中。此种观念与基督教中的希腊因子相混合，终于构成了西方文明的主要文化基础。

印度的突破产生了知识阶层间的一种宗教哲学，其中心观念为业报与灵魂转世，并视经验世界、实际人生为“虚幻”。随之而来的则是印度教和佛教中种种极端的解脱之说。

“哲学的突破”在中国表现得最为温和，因为中国传统寄托在几部经书之中。此一传统经过系统化之后，在宇宙秩序、人类社会和物质世界几个方面都发展出一套完整而别具一格的看法。[76]

帕氏认为古代四大文明都曾经过“哲学的突破”，这是不成问题的。他又认为每一“突破”都有其特定的历史渊源，故所表现的方式与内涵皆各异，这也是一个有效的论断。但由于帕氏对古代东方的历史知识缺乏深度的了

解，因此他对古希腊和以色列的解说甚为明确，而言及印度与中国之处则不免失之笼统，而尤以中国的部分为然。尽管他对古代中国的"哲学的突破"没有提出任何具体而确定的解说，他所提供的比较观点却有助于我们对历史发展脉络的整理。

我们已指出，中国的"哲学的突破"是针对古代诗、书、礼、乐所谓"王官之学"而来的。最先兴起的儒、墨两家，便是最好的说明。孔子一方面"述而不作"，承继了诗、书、礼、乐的传统，而另一方面则赋予诗、书、礼、乐以新的精神与意义。就后一方面言，孔子正是突破了王官之学的旧传统。墨子最初也是习诗、书、礼、乐的[77]，但后来竟成为礼乐的批判者。就其批判礼乐言，墨子的突破自然远较孔子为激烈。[78]其余战国诸家也都是凿王官之学之窍而各有其突破。故刘歆说：

> 今异家者各推所长，穷知究虑，以明其指，虽有蔽短，合其要归，亦六经之支与流裔。[79]

刘歆的九流出于王官说，分别以察，虽多不可通，但汇合以观则颇有理据，和《天下》篇所云"道术将为天下裂"者，正相通流。我们今天必须从"哲学的突破"的观点来重新体会其含义。[80]

帕森思谓中国古代的"哲学的突破"最为温和，主要是针对着儒家而言。儒家守先以待后，寓开来于继往，所以斧凿之痕最浅。无论就"突破"的过程或"哲学"的内涵而言皆然。事实上，其他各家的突破，与儒家相较虽甚激烈，但全面地看，仍然是相当温和的。这种温和的性格至少一部分源于诸子立言所采取的"托古"的方式。[81]

"哲学的突破"与古代知识阶层的兴起有极密切的关系。因为突破的结果是帕森思所谓的"文化事务专家"(specialists in cultural matters)在社会上形成了一个显著的集团。他们可以说是"知识分子"的最初型态。[82]韦伯曾郑重地指出亚洲几个主要大宗教的教义都是知识分子创造出来的。这些知识分子也像古希腊各派的哲学家一样，不但社会地位较高而且具有类似古希腊哲学家的学术训练。他们是宗教(如印度)或伦理(如中国)的教义的承担者，但他们的活动主要是学术性的，如"柏拉图学院"之例。对于当时的

官方宗教，他们的态度是不即不离的——或者不加理会或赋以哲学新义。另一方面，官方宗教对这些知识分子所发展的新教义也往往有所简别，有的被尊为正统，有的被斥为异端。[53]

上引社会学家的一般性的讨论可以归纳为互相关涉的三点：第一，“哲学的突破”为古代知识阶层兴起的一大历史关键，文化系统（cultural system）从此与社会系统（social system）分化而具有相对的独立性。第二，分化后的知识阶层主要成为新教义的创建者和传衍者，而不是官方宗教的代表。第三，“哲学的突破”导致不同学派的并起，因而复有正统与异端的分歧。这三点都足以使我们对中国古代士阶层的发展在理论上有进一步的了解。

第一点说明王官之学转变为诸子百家在古代文明的进程上有其通性，我在本节开始已据《天下》篇加以分疏，不需再赘。但必须一提的是，本文上篇曾从史实上指出古代“士”阶层的出现自有其礼、乐、诗、书的传统，并非从武士转化而来。现在我们更可以看出，武士蜕化为文士之说在理论上也是无法成立的。第二点使中国古代士阶层“以道自任”的精神在比较文化史上得到印证。但由于历史传统的不同，“道”的内容自然不能不因之而异。此曾影响到中国古代士阶层的性格，下文将再加讨论。第三点则涉及何以诸子并兴而儒家后来独居正统的问题。兹略予阐释，以为本节的结束。

前引《天下》篇曾说：“其明而在数度者，旧法世传之史，尚多有之。其在诗、书、礼、乐者，邹、鲁之士、搢绅先生多能明之。”因此有人疑心这种论断出于后世儒家的手笔。[54]我们当然不能完全排除此一可能性。事实上，远在宋代，王安石便已特别注意到这一段推崇儒家和六经的话。他说：

> 先六经而后各家，庄子岂鄙儒哉！[55]

但是《天下》篇究竟是哪一派人的作品，在此并非关键之所在。关键在于《天下》篇作为一篇古代学术思想史总结的文献而言，其价值从来是大家公认的。这就是说，儒家因为与六经有密切的关系，而且在诸子之中又属于最先兴起，其所占据的中心地位是一个客观的历史事实。

近代学者曾追问过“儒家学说何以适应秦、汉以来的社会”[56]的问题。这个问题当然不能有简单的答案。我们现在不妨换一个问题，即孔子曾对

传统的礼乐赋予新的解释，何以并没有引起当时鲁国贵族的强烈反感？而孟僖子还特别要他的儿子去向孔子学礼？我们认为这一点是和上面所说的中国"哲学的突破"的温和性格分不开的。但此中的关键尚不仅在于孔子个人之善于融合新旧，而更在于三代以来所谓王官之学的礼乐传统一直是在因革损益中演进的。孔子曾说：

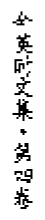
> 殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世可知也。(《论语·为政》)
>
> 周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。(《论语·八佾》)

孔子对于中国古代文化发展所作的断案，现在依然有效。夏代的历史虽然至今仍不能说已得到地下资料的充分证明，但考古学家中已颇有人采信夏、商、周三代一脉相承之说了[37]。孔子一方面"从周"，一方面又说："其或继周者，虽百世可知"，这种温和的"突破"在性格上恰与三代不断损益的文化传统若合符节。当这一传统面临"礼坏乐崩"的危机时，儒家的"维新"路线为它提供了一个最容易适应的变革方式。相反地，墨家否定礼乐的激烈态度则与此传统最为格格不入。所以在先秦诸子之中，儒、墨虽一度并号"显学"，但在长期的竞争之下儒家终于取得"正统"的待遇，而墨家却被摈于"异端"之列了。[38]

(五)"士志于道"——兼论"道"的中国特征

"哲学的突破"造成王官之学散为百家的局面。从此中国知识阶层便以"道"的承担者自居，而官师治教遂分歧而不可复合。先秦诸学派无论思想怎样不同，但在表现以道自任的精神这一点上是完全一致的。章学诚说得最清楚：

> 盖官师治教合，而天下聪明范于一，故即器存道，而人心无越思；官师治教分，而聪明才智不入于范围，则一阴一阳入于受性之偏，而各以



> 所见为固然，亦势也。夫礼司乐职，各守专官，虽有离娄之明、师旷之聪，不能不赴范而就律也。今云官守失传，而吾以道德明其教，则人人皆以为道德矣。故夫子述而不作，而表章六艺，以存周公之旧典也，不敢舍器而言道也。而诸子纷纷，则已言道矣……皆自以为至极，而思以其道易天下者也。[89]

章氏站在儒家的立场上特别偏袒孔子，说"夫子述而不作"、"不敢舍器而言道"。其实孔子也是喜欢"言道"的，和其他诸子并无显著的分别。我们在这里可以看到，中国历史上的"道统"观念远在古代"哲学的分裂"之际已露其端倪，虽则当时尚没有"道统"这个名词。

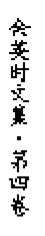
知识分子以道自任的精神在儒家表现得最为强烈。孔子说：

> 笃信好学，守死善道。危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。（《论语·泰伯》）

这番话当然是以士为对象而说的，因为他在别的场合还说过：

> 士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。（《论语·里仁》）
>
> 士而怀居，不足以为士矣。（《论语·宪问》）
>
> 君子谋道不谋食。耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫。（《论语·卫灵公》）

这些说法意思都相通，都是在强调士的价值取向必须以"道"为最后的依据。所以中国知识阶层刚刚出现在历史舞台上的时候，孔子便已努力给它贯注一种思想主义的精神，要求它的每一个分子——士——都能超越他自己个体的和群体的利害得失，而发展对整个社会的深厚关怀。这是一种近乎宗教信仰的精神。[90] 后来的士是否都能做到这一点当然是另外的问题，但由于孔子恰处在士阶层兴起的历史关头，他对这一阶层的性格形成的影响，是不容忽视的。他的弟子曾参便曾发扬师教，对"士志于道"的精神从正面加以



阐释。他说：

> 士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？（《论语·泰伯》）

宋儒"曾子传道"之说，虽不足采信，但他们之所以为此说则正是根据上引曾子这一类的议论。[91]

儒家的理想主义到了孟子的手上更获得进一步的发展。孟子把士与道的关系扣得更紧密。他说：

> 天下有道，以道殉身。天下无道，以身殉道。未闻以道殉乎人者也。（《孟子·尽心上》）

旧题孔奭疏云："《论语》云：'天下有道则见，无道则隐。'同意。"[92]疏语大体不误，但孟子的说法似乎比《论语》原文更为积极了。孟子论士和道的关系见于下面一节文字：

> 王子垫问曰："士何事？"孟子曰："尚志。"曰："何谓尚志？"曰："仁义而已矣。杀一无罪，非仁也。非其有而取之，非义也。居恶在？仁是也。路恶在？义是也。居仁由义，大人之事备矣。"（《孟子·尽心上》）

这番话也是对上引孔子"士志于道"及《述而》篇"志于道"一语作更细密的发挥。[93]仁义为儒家之道，故志于仁义即志于道。

孟子即扣紧孔子士与道合一之教，因此对于士的进退出处的大节，所论亦益能入细。他说：

> 故士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉；达不离道，故民不失望焉。古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。（《孟子·尽心上》）

士能不论穷达都以道为依归，则自然发展出一种尊严感，而不为权势所屈。所以他说：

古之贤王好善而忘势，古之贤士何独不然？乐其道而忘人之势，故王公不致敬尽礼，则不得亟见之。见且由不得亟，而况得而臣之乎？（《孟子·尽心上》）

孟子在这里已正式揭出道尊于势的观念，后来理学家讲理尊于势便是继承了孟子的精神。[34] 孟子所谓"古之贤士"其实也并不甚古，因为这种以道自任的士是"哲学的突破"和知识阶层兴起以后的新人物。古代封建制度之下的"士"大抵都是"有职之人"，岂能有所谓王公"不得而臣"之事哉！[35]

在"仕"的问题上，孔子已强调知识分子所当考虑的乃是"道"的得失而不是个人的利害。此即所谓"谋道不谋食"、"忧道不忧贫"。下逮孟子之世，仕的问题更为普遍而迫切，因此孟子对于士的去就便定下了一套明白而具体的规范。在答复"古之君子何如则仕"的问题时，他说：

所就三，所去三。迎之致敬以有礼，言将行其言也，则就之。礼貌未衰，言弗行也，则去之。其次，虽未行其言也，迎之致敬以有礼，则就之。礼貌衰，则去之。其下，朝不食，夕不食，饥饿不能出门户，君闻之，曰："吾大者不能行其道，又不能从其言也，使饥饿于我土地，吾耻之。"周之，亦可受也，免死而已矣。（《孟子·告子下》）

事实上，孟子最注重的只是第一项的去就，即"致敬以有礼，言将行其言"与否。第二项已经是面对当时的现实，在原则上打了折扣，不过仍希望保住士的起码尊严罢了。至于最后一项则根本谈不上"就"。接受君主的暂时周济，以免于饿死，终究还是要"去"的。所以顾炎武解释此句：

免死而已矣，亦则不久而去矣。故曰：所去三。[36]

孟子是一个乐观而积极的人，他对新兴的士阶层的理想主义抱有极大



的信念。他毫不迟疑地说：

> 无恒产而有恒心者，惟士为能。（《孟子·梁惠王上》）

我们知道，"恒"是孔子所非常重视的一种德性，因为它是很难得的，故说："得见有恒者，斯可矣。"（《论语·述而》）又说："南人有言曰'人而无恒，不可以作巫医'，善夫！"（《论语·子路》）现在孟子则认为只有士可以摆脱个人经济基础的限定而发展他的"恒心"。这可以看到孟子对当时新兴的士阶层的期待之高。孟子的看法并不是没有根据的，近代社会学家也曾指出，由于知识阶层不属于任何一个特定的经济阶级，因此它始能独持其"思想上的信念"（intellectual convictions）[97]，这一"思想上的信念"之说正好是孟子所谓"恒心"的现代诠释。

荀子是先秦儒家的最后一位大师，让我们看看他对士与道的问题的意见。首先必须指出，在荀子的时代，儒家与其他各派在政治上的竞争已达到白热化的程度。因此他推崇儒家与排斥诸子，也是着眼于现实政治，而与孟子之仅在思想层次上距杨、墨者有所不同。他在《解蔽篇》中批评了各家皆"蔽于一曲"之后，独许孔子为得"道"之全。其言曰：

> 孔子仁知且不蔽，故学乱术足以为先王者也。一家得周道，举而用之，不蔽于成绩也。故德与周公齐，名与三王并，此不蔽之福也。[98]

然则孔子之"道"的功用如何呢？他说：

> 曰心知道，然后可道。可道然后能守道以禁非道。以其可道之心取人，则合于道人而不合于不道之人矣。以其可道之心与道人论非道，治之要也。[99]

可证荀子论"道"归之于"治"，并且主张在政治上"禁非道"，即孔子以外之各种"道"。荀子希望用儒家之道来垄断政治，其意又见于《儒效篇》。《儒效篇》说：



> 圣人也者，道之管也，天下之道管是矣，百王之道一是矣。故诗、书、礼、乐之归是矣。……天下之道毕是矣。乡是者臧，倍是者亡。乡是如不臧，倍是如不亡者，自古及今，未尝有也。[100]

杨倞注此段，说"是"皆谓"儒"也，是可信的。《儒效篇》的主旨是要说明"儒者在本朝则美政，在下位则美俗"。由于荀子处在大一统政府建立的前夕，知识分子多少已感到政治上的低气压，所以荀子对"道尊于势"的观念似不及孟子所持之坚。但他并没有丧失儒家的基本立场，故仍以儒者之所以可贵即在于其所持之道。更重要的，他虽偶有敷衍世主的尊君之说，然论及君臣关系却一再强调"从道不从君"的原则[101]。这仍然可以看作是"道尊于势"的观念在一种新的政治形势之下的委婉表现。

荀子对于士当以道自任与自重一点，也依然守住了儒家传统。《大略篇》有云：

> 古之贤人，贱为布衣，贫为匹夫。食则饘粥不足，衣则竖褐不完。然而非礼不进，非义不受。……子夏贫，衣若县鹑。人曰："子何不仕？"曰："诸侯之骄我者，吾不为臣；大夫之骄我者，吾不复见。"[102]

《大略篇》是弟子杂录荀子之语，则荀子平时的持论可想而知。《尧问篇》则借周公之口曰：

> 夫仰禄之士，犹可骄也，正身之士，不可骄也。彼正身之士舍贵而为贱，舍富而为贫，舍佚而为劳，颜色黎黑而不失其所。是以天下之纪不息，文章不废也。[103]

杨倞注云："赖守道之士不苟徇人，故得纲纪文章常存也。"更可见荀子于士与道不可须臾离之义，守之甚严。

王侯不得骄士之说，在战国晚期甚为流行，大概是当时游士极力宣传以自抬身价的结果。[104] 这里特别值得注意的是荀子把士分为"仰禄之士"与

“正身之士”两类，并说王侯不妨对前者骄傲。这是士阶层高度分化的一种反映。士阶层的分化可以说是自始即然，早在孟子的时代已有“与民并耕而食”的许行（《孟子·滕文公上》），也有以“以顺为正，妾妇之道”的公孙衍和张仪（《孟子·滕文公下》）。但到了荀子之世，不讲原则而一意猎取富贵的游士在数量上更是庞大了。[105]荀子所谓“仰禄之士”正是指着这种人而言的。因此孟子尚笼统地讲“士”，而荀子却不能不对“士”作进一步的划分。王先谦曾正确地指出，荀子之书分士、君子、圣人为三等，《修身篇》、《非相篇》、《儒效篇》、《哀公篇》诸篇都足为证。[106]换句话说，根据荀子对知识分子的分类系统，“士”乃是最低的一级。故普通的“士”尚不足以尽“道”。[107]是以担当“道”者必须是“君子”或“士君子”。[108]《致仕篇》说：

> 无士则人不安居，无人则土不守，无道法则人不至，无君子则道不举。故土之与人也，道之与法也者，国家之本作也；君子也者，道法之总要也，不可少顷旷也。得之则治，失之则乱；得之则安，失之则危；得之则存，失之则亡。故有良法而乱者，有之矣；有君子而乱者，自古及今，未尝闻也。[109]

我们试把此处“君子也者，道法之总要”之语和《儒效篇》“圣人也者，道之管”一段联系起来看，便可知荀子所谓“君子”决非一般的知识分子，而是特指有学问、有修养的“儒士”。总之，由于所处的时势不同，荀子笔下之“士”其流品已甚杂，不可与孔子所言“士志于道”之“士”等量齐观，只有荀子所说的“君子”或“士君子”才与孔、孟所称道的“士”约略相当。明乎此义而反求之荀子之书，则可知荀子仍守孔子“士志于道”之见而未变。所不同者，荀子之世，儒家因与其他学派在政治上的争持正烈，故“士志于道”的观念也相应而变得高度地政治化了。

以上我们通过儒家的文献对古代士阶层的行为规范作了一个大体的勾画。我们这样做，一方面固然是因为孔子及其门徒对中国士阶层的性格的形成，影响较大，另一方面，则是因为受了资料本身的限制——古代儒家的著作保存得比其他学派都完备。但上述的行为规范却不是儒家的专利品，它可以一般地适用于当时新兴的士阶层。墨子的若干议论便足以证实这一

点。

墨子是主张"尚同"的，即要人人上以天子之是非为是非，因为唯有天子"壹同天下之义"之后，天下才能大治。[17]依照这个理论，则"道"与"势"必须是合一的，因而自不能容许儒家那种"道"、"势"两分的说法，更不必说什么"道尊于势"了。但此在墨子亦不过是就究极之义言之，墨子并不承认当时实际上已有一位"壹同天下之义"的天子。所以，"尚同"说和孔子所谓"天下有道，则庶人不议"最多也不过是程度上的不同而已。认真地说，在墨子的心目中，只有接受了他所承继的"先王之道"的"天子"才有资格"壹同天下之义"。在这位"天子"不曾出现以前，墨子和孔子一样，是把"道"承担在自己的身上的。《尚同下》说：

> 天下之所以治者，何也？唯而以尚同一义为政故也。天下既已治，天子又总天下之义，以尚同于天。故当尚同之为说也，尚用之天子，可以治天下矣；中用之诸侯，可而治其国矣；小用之家君，可而治其家矣。是故大用之，治天下不窕；小用之，治一国一家而不横者。（按：孙诒让注：窕，不满也；横，充塞也。）若道之谓也。……意独子墨子有此，而先王无此其有邪？（孙诒让曰：疑当作无有此邪，其字衍。）则亦然也。圣王皆以尚同为政，故天下治。何以知其然也？于先王之书也。[18]

这段话最足以证明墨子的"尚同"之道本是他所"独有"，不过他托古于"先王"而已。[19]

墨子另一有名的理论是"尚贤"。其实"尚贤"即是"尚士"，"贤"与"士"在《墨子》可以互训。故《亲士》篇开宗明义云：

> 入国而不存其士，则亡国矣；见贤而不急，则缓其君矣。非贤无急，非士无与虑国。缓贤忘士，而能以其国存者，未曾有也。[20]

怎样才能得贤士呢？什么样的人才配称作贤士呢？墨子说：

> 譬若欲众其国之善射御之士者，必将富之贵之，敬之誉之，然后国

> 之善射御之士将可得而众也。况又有贤良之士，厚乎德行，辩乎言谈，博乎道术者乎？此固国家之珍，而社稷之佐也。亦必且富之贵之，敬之誉之，然后国之良士亦将可得而众也。[114]

可知得贤之道便是在政治上重用他们，而所谓"贤"便是有道德、学问、技能的人才，也就是当时新兴的士。

墨子主张士人大量地参政，其着眼点也在于"道"的实现，固与儒家立场相去不远。所以他说：

> 故士者所以为辅相承嗣也。（按：据孙诒让引孔广森云："承，丞也。"）故得士则谋不困，体不劳。名立而功成，美章而恶不生，则由得士也。是故子墨子言曰：得意，贤士不可不举；不得意，贤士不可不举。尚欲祖述尧、舜、禹、汤之道，将不可以不尚贤。夫尚贤者，政之本也。[115]

士既为道的承担者，则士之进退出处亦不可不慎。儒、墨两家在这种大关键上并不是背道而驰的。《墨子》中《修身》与《贵义》两篇便是针对士的立身处世而发的。《贵义》篇云：

> 子墨子曰：世之君子，欲其义之成，而助之修其身则愠，是犹欲其墙之成，而人助之筑则愠也。岂不悖哉！子墨子曰：古之圣王，欲传其道于后世，是故书之竹帛、镂之金石，传遗后世子孙，欲后世子孙法之也。今闻先王之遗（按："道"之误）而不为，是废先王之传也。[116]

同篇并记载了一个很有意义的故事：

> 子墨子仕人于卫。所仕者至而反。子墨子曰：何故反？对曰：与我言而不当（孙诒让云："当"疑作"审"）。曰：待女以千盆，授我五百盆，故去之也。子墨子曰：授子过千盆，则子去之乎？对曰：不去。子墨子曰：然则非为其不审也，为其寡也。[117]

这个故事也许是后起的，但至少表示墨家主张士之仕当以义为根据，不当争待遇之多寡。这和孟子论去就，义相足而不相悖。《公孟》篇也有一个故事说：

> 有游于子墨子之门者，身体强良，思虑徇通。欲使随而学。子墨子曰：姑学乎，吾将仕子。劝于善言，而学其年（"其"即"期"字），而责仕于子墨子。子墨子曰：不仕子。……今子为义，我亦为义，岂独我义也哉。子不学，则人将笑子，故劝子于学。[9]

这正与孔子所谓"三年学，不志于穀，不易得也"（《论语·泰伯》）如出一辙。儒、墨两家先后兴起，导夫诸子之先路，所言之"道"不同，而所表现"士志于道"的精神则一。这是很可玩味的。

如上所陈，先秦的士以"道"自任而他们之受到时君的尊重主要也是由于他们所代表的"道"（参看下文）。因此我们现在必须追问，他们的"道"，从比较文化史的观点看，究竟具有何种特征？我们强调"比较文化史的观点"，是因为就本文的宗旨说，我们对先秦诸家之"道"毋须分求其异，但当总观其同，以凸显其与其他古代文化中之"道"的分歧所在。中国知识阶层的特殊性格，以及中国思想进程所采取的独特路向，都多少可以由此而获得说明。

由于中国古代"哲学的突破"是以"王官之学"为其背景，而且"突破"的方式又复极为温和，因此诸家论"道"都强调其历史性，即与以往的文化传统之间的密切联系。《韩非子·显学》篇云：

> 世之显学，儒、墨也。……孔子、墨子俱道尧、舜，而取舍不同，皆自谓真尧、舜。尧、舜不复生，将谁使定儒、墨之诚乎？[10]

儒、墨两家最先起，而皆自溯其"道"至远古。[11]这一点最可表示儒、墨在"王官之学"解体之后，极力要争取"道统"上的正宗地位。他们并不承认"道"是他们创建的，换言之，他们的"道"都是"法先王"而来的。[12]不但先起的儒、墨两家如此，其他各家之"道"也无不强调其历史性。《淮南子·修务训》篇说：



> 世俗之人多尊古而贱今，故为道者必托之于神农、黄帝，而后能入说。乱世暗主，高远其所从来，因而贵之。[122]

《淮南子》之说一方面指出诸家之"道"皆"托古"以争正统，另一方面，更透露出战国君主重视诸家之"道"的一个原因便在于它源自古代的传统。我们有理由相信，战国时代的各国君主多少都感到需要一套具有历史渊源的理论（即所谓"道"）来强化他们的政治权威的合法性。这显然对当时诸子的"托古"颇具激励的作用。[123]甚至战国时一般的游士也都以"托古"为干禄的手段。汉初的司马季主说：

> 公见夫谈士、辩人乎？虑事定计，必是人也。然不能以一言说人主意，故言必称先王，语必道上古。虑事定计，饰先王之成功，语其败害，以恐喜人主之志，以求其欲。多言夸严（按：王念孙云"严"读为"谳"即"涎"也），莫大于此矣。[124]

中国古代"道"的历史性，从比较文化史的观点看，是非常富有特色的。我们都知道，古代印度人的历史观念极淡薄，这和他们把世界视为"虚幻"的观念是分不开的。古代以色列的"先知运动"一方面突出了"超越的创造主"的观念，另一方面又将耶和华从一位民族神转化为全人类的上帝。这样一来，以色列一族一地的历史自然不能在其教义中具有任何意义了。古希腊人对历史的看法也和中国人大异其趣。整个古希腊思想中便存在着一种"反历史的倾向"，西方史家之祖希罗多德（Herodotus）的出现，有人甚至诧为意外。[125] "哲学的突破"给古希腊人带来了追求普遍性规律和永恒性理念的要求，柏拉图在这一方面尤其具有代表性。[126]从这个观点看，历史现象既是变动不居的又是独特而无从归类的，因此没有研究的价值。亚里士多德总结古希腊的学术，但却不曾给史学留下任何地位。在他的眼中，史学的重要性远在诗学之下。[127] 这和中国古代的学术总汇于"史"的情形恰好形成强烈的对照。[128]

中国古代"道"的另一特征，我想称它为"人间性"[129]。这里所谓"人间

性"当然也是从比较文化史的观点来说的。印度和以色列的宗教传统虽然也离不开世间的问题，但是世间问题在这种传统中毕竟是以超世间的形态出现的。换句话说，便是"把世间的问题变成神学的问题"[130]。古希腊思想在"哲学的突破"的前后曾表现出一定程度的"人间性"，即辩者（Sophists）和苏格拉底将古希腊人的哲学兴趣从自然界转移到人生界。但古希腊的哲学传统是从对自然界的好奇与探索开始的，这一向自然界追求永恒规律的训练不可避免地影响到思想家对人生问题的处理方式。当他们的目光转移到人生问题时，他们同样要在人的内在宇宙中寻找不易之则。这就不免将人生界客观化而与自然界同成为科学研究的对象了。因此柏拉图的伦理学与政治学都是模仿当时的医学而建立起来的。[131]

相形之下，中国古代之"道"，比较能够摆脱宗教和宇宙论的纠缠。中国没有古希腊那种追究宇宙起源的思辨传统。孔子以前中国有讲吉凶祸福的"天道"观[132]，那是一种原始的宗教思想。但是这个天道观在"哲学的突破"前已经动摇了。《左传》昭公十八年（公元前523年）载：

> 裨灶曰："不用吾言（按：指欲用瓘斝禳火），郑又将火。"郑人请用之，子产不可。……子产曰："天道远，人道迩。非所及也，何以知之？灶焉知天道？"[133]

这是一个最有名的故事，正可用来说明在中国古代"哲学的突破"的过程中，从"天道"转向"人道"是一个关键性的发展。孔子"未知生，焉知死"的态度便是从这里滥觞出来的。墨子好言"天志"，这是古代的原始宗教思想。但是我们细读《天志》三篇，即可见墨子的注意力仍在人间的"兼爱"，其中并无"天国"的观念。他不过是假传统的旧"天道"以加强他的新"人道"而已。后起的道家系统地发展了崭新的宇宙论，[134]稍有提高"天道"的倾向，故荀子说："庄子蔽于天而不知人。"（《荀子·解蔽篇》）但庄子仍有《人间世》和《应帝王》之作，不但不离乎人间，并且不忘情于政治。[135]所以，全面地看，中国古代之"道"的人间性是非常明显的。

中国"道"的人间性更有一个特点，即强调人间秩序的安排。司马谈说得最明白：



夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也。[136]

可见先秦诸子，包括讲“坚白同异”的名家在内，最后都归结到治国、平天下之道上去。[137]“道”足以安排人间的秩序，这又是当时的有“道”之士所以受到各国君主的礼遇的另一个重要原因。[138]

(六)君主礼贤下的“不治而议论”

现在我们可以接着讨论战国君主礼贤的问题了。

战国君主中最先以礼贤著闻的是魏文侯(公元前446年～公元前395年)，同时而稍后则有鲁缪公(公元前415年～公元前383年)。[139]让我们考察一下早期礼贤的性质。《史记·魏世家》说：

文侯受子夏经艺，客段干木，过其闾未尝不轼也。秦尝欲伐魏，或曰：“魏君贤人是礼，国人称仁，上下和合，未可图也。”文侯由此得誉于诸侯。

《魏世家》又载李克答翟璜之言曰：

且子安得与魏成子比乎？魏成子以食禄千钟，什九在外，什一在内。是以东得卜子夏、田子方、段干木。此三人者，君皆师之。子之所进五人者，君皆臣之。子恶得与魏成子比也。[140]

《吕氏春秋·下贤》篇云：

魏文侯见段干木，立倦而不敢息。反见翟璜踞于堂而与之言。翟璜不说。文侯曰：段干木官之则不肯，禄之则不受。今女欲官则相位，欲禄则上卿。既受吾实，又责吾礼，无乃难乎？[141]

《淮南子·修务训》篇云：

> 段干木辞禄而处家，魏文侯过其闾而轼之。其仆曰：君何为轼？文侯曰：段干木在，是以轼。其仆曰：段干木，布衣之士，君轼其闾，不已甚乎？文侯曰：段干木不趋势利，怀君子之道，隐处穷巷，声施千里。寡人敢勿轼乎？段干木光于德，寡人光于势；段干木富于义，寡人富于财。势不若德尊，财不若义高。干木虽以己易寡人不为。吾日悠悠惭于影，子何以轻之哉![20]

必须指出以上所引几段材料都出自秦汉以下，显然是经过战国晚期以来游士的润饰和夸张，所以个别故事的真实性值得怀疑。尤其据《吕览》所言，魏文侯已完全接受了"道尊于势"之说，这决不是当时信史。但这些材料却共同透露出一个重要的消息，即魏文侯对于贤士分为两类，而礼遇的方式不同。一类是肯居官受禄之士，如翟璜、李克诸人，他们和文侯是正式的君臣关系。一类是不肯居官受禄之士，如子夏、田子方、段干木三个人，他们和文侯的关系则在师友之间[21]。这一个大分别在先秦材料中得到印证，则是可信的。《孟子》云：

> 费惠公曰："吾于子思，则师之矣；吾于颜般，则友之矣；王顺、长息，则事我者也。"[22]（《孟子·万章下》）

孟子出于子思学派[23]，此说纵有特别突出子思之嫌，但所言之大体分类绝不可能是向壁虚造的。足见战国时君主与士之关系确有师友与君臣之两类，虽然其间的分别未必即如记载所言的那样清楚。

鲁缪公礼贤的情形也与魏文侯有相似之处。《孟子》曰：

> 缪公亟见于子思，曰："古千乘之国以友士，何如？"子思不悦，曰："古之人有言曰：事之云乎，岂曰友之云乎？"子思之不悦也，岂不曰："以位，则子君也，我臣也，何敢与君友也？以德，则子事我者也，奚可以与



我友?”千乘之君,求与之友而不可得也,而况可召与?(《孟子·万章下》)

这条记载可分为两个部分:前一部分叙述事实,即鲁缪公表示要和子思为友,而子思不悦,因为他要以师自居。后一部分君臣、德位之说则是孟子的借题发挥。发挥的部分可以不论,就事实的部分说,好像缪公与子思之间略有冲突。缪公自以为礼贤下士,故不视子思为臣,而欲与之友。子思却并不以此为足,坚持正师弟之谊。孟子又告诉我们另一个故事:

缪公之于子思也,亟问,亟馈鼎肉。子思不悦,于卒也,摽使者出诸大门之外,北面稽首再拜而不受,曰:“今而后知君之犬马畜伋。”盖自是台无馈也。(《孟子·万章下》)

赵岐注有云:

从是之后,台不持馈来,缪公愠也。愠,恨也。[16]

更可知这两个人之间确因师友之争而发生了裂痕。《汉书·艺文志》在“子思二十三篇”条下注道:

名伋,孔子孙,为鲁缪公师。[17]

则后世儒家相传,仍坚持子思为鲁缪公之师。更有趣者,淳于髡说:

鲁缪公之时,公仪子为政,子柳、子思为臣。(《孟子·告子下》)

而赵岐注云:

鲁缪公时,公仪休为执政之卿。子柳,泄柳也;子思,孔子之孙,伋也。二人为师傅之臣。

赵岐用"师傅之臣"来注原文的"臣"字，是增字解经的典型例证。但可见子思为鲁缪公师之说，在汉儒已成为定案了。孟子又尝说：

> 古者不为臣，不见。段干木逾垣而辟之，泄柳闭门而不内，是皆已甚。迫，斯可以见矣。（《孟子·滕文公下》）

赵岐注曰：

> 孟子言魏文侯、鲁缪公有好义之心，而此二人距之太甚。迫窘，则可以见之。

则鲁缪公礼贤与魏文侯齐名，大概不是完全没有事实根据的。所可惜者，由于史料残阙，又复经后人润饰，真相已难恢复。据上引资料推断，鲁缪公至少对子思、泄柳采取了一种"友而不臣"的态度。至于子思等在鲁缪公之朝究竟发挥了何种"士"的功能，现在已无从知道了。[48]

子思以后，士阶层高自位置的风气愈烈，于是出现了绝不肯与政治权威妥协的一类人物，如齐国的陈仲便是最好的榜样。《战国策·齐策》记赵威后对齐使之言曰：

> 于陵子仲尚存乎？其为人也，上不臣于王，下不治其家，中不索交诸侯。此率民而出于无用者，何为至今不杀乎？[49]

孟子与陈仲同时，曾称许他为齐国之士的"巨擘"，但反对他的激烈思想。[50]这种上不臣于王、中不友于诸侯的极端知识分子在当时统治者的眼中已具有政治上的高度危害性，以致使赵威后动了杀心。其情况又远较鲁缪公对子思之仅止于"愠"为严重了。

士阶层中产生了一批以道自负之人，不甘自贬身价去入仕。温和者尚自许为王侯的师友，激烈者则拒斥一切政治权威。这就是公元前4世纪中叶齐国稷下之学兴起的一种历史背景。[51]

《史记·田敬仲完世家》曰：

> 宣王喜文学游说之士，自如驺衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒七十六人，皆赐列第，为上大夫，不治而议论。是以齐稷下学士复盛，且数百千人。[152]

同书《孟子荀卿列传》略曰：

> 自驺衍与齐之稷下先生，如淳于髡、慎到、环渊、接予、田骈、驺奭之徒，各著书言治乱之事，以干世主……于是齐王嘉之，自如淳于髡以下皆命曰列大夫，为开第康庄之衢，高门大屋尊宠之。览天下诸侯宾客，言齐能致天下贤士也。[153]

刘向《新序·杂事第二》曰：

> 稷下先生喜议政事。邹忌既为齐相，稷下先生淳于髡之属七十二人皆轻忌，以谓设以辞，邹忌不能及。乃相与往见邹忌。[154]

《盐铁论·论儒》篇云：

> 齐宣王褒儒尊学，孟轲、淳于髡之徒受上大夫之禄，不任职而论国事。盖齐稷下先生千有余人。[155]

以上有关稷下之学的几条材料在细节方面彼此颇有出入，但它们在说明稷下先生的功能这一点上却完全是一致的，即所谓“不治而议论”。《盐铁论》“不任职而论国事”一语当然是“不治而议论”的确诂[156]。稷下学宫的出现不但是先秦士阶层发展的最高点，而且更是养贤之风的制度化，其意义的重大是无与伦比的。

我们在前面曾看到，在魏文侯和鲁缪公时代，“道”与“势”之间已发生了一种微妙而紧张的关系。鲁缪公和子思之间的纠纷尤其是这种关系的具体

说明。下逮齐宣王之世，各国竞争益烈而士之气焰也愈张。世主既不能屈贤士为“臣”，又不能和他们永远维持一种无形式而不确定的“师友”关系。稷下先生之制便是适应这种形势而创设的。“游稷下者称学士，其前辈称先生。”[57]这正是齐王表示待他们以“不臣之位”之意。《孟子荀卿列传》又称“自如淳于髡以下皆命曰列大夫”。列与例通，其义为比，是说稷下先生爵比大夫。故同传又谓淳于髡“终身不仕”[58]。稷下先生不算入仕，尚可以田骈为证。《战国策》云：

> 齐人见田骈（注：齐处士）曰：闻先生高议（义），设为不宦，而愿为役。田骈曰：子何闻之？对曰：臣闻之邻人之女。田骈曰：何谓也？臣邻人之女设为不嫁。行年三十而有七子。不嫁则不嫁，然嫁过毕矣。今先生设为不宦，訾养千钟，徒百人。不宦则然矣，而富过毕矣。田子辞。[59]

这个故事本身是否可信，是另一问题。但田骈明是稷下先生而齐人说他“不宦”，则列大夫和齐王的关系不是君臣，而在师友之间，从此可知矣。

稷下先生“不治”、“不任职”，即不在官僚系统之中，所以依然能保持“士”的身份。这可以看出当时的士已发展了群体的自觉，而道尊于势的观点也相当的普遍了。[60]但同样值得重视的则是稷下先生的“议论”。他们的议论当然都是本于自己所持之“道”。由于他们的“道”具有历史性与人间性（特别是政治性）的特色，他们的议论从来就不是一般性的，而具体地表现为“言治乱”、“议政事”或“论国事”。

“议论”并不完全相当于现代“讨论”、“商议”的意思，其主要含义近乎我们所说的“批评”。孔子曰：

> 天下有道，则庶人不议。（《论语·季氏》）

《左传》襄公三十一年条云：

> 郑人游于乡校，以论执政。然明谓子产曰：毁乡校，何如？子产曰：

何为？夫人朝夕退而游焉，以议执政之善否。其所善者，吾则行之；其所恶者，吾则改之。是吾师也，若之何毁之？……仲尼闻是语也，曰：以是观之，人谓子产不仁，吾不信也。[161]

这段话不但使我们确知"议"和"论"都是批评，而且也说明了孔子"庶人不议"一语的历史背景。孟子曰：

圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱、墨翟之言盈天下。（《孟子·滕文公下》）

此处所言"横议"更是"批评"之意。但孟子的时世已与孔子不同。孔子时，"士"刚刚突破封建体制，成为"四民之首"，士庶的关系密切，因此孔子说"庶人不议"，其中即有"士"在。《国语》"庶人传语"之说在《左传》则为"士传言"，足为佐证。[162]从孔子到孟子这一个世纪之中，士阶层的发展最为惊人。一方面，士已成为一个最具影响力的社会集团，另一方面此集团本身又发生了学派的分化。所以孟子要骂儒门以外的"士"为"横议"了。

《淮南子·俶真训》说：

周室衰而王道废，儒、墨乃始列道而议，分徒而讼。于是博学以疑圣（按，王引之云：疑读曰拟），华诬以胁众，弦歌鼓舞，缘饰诗书，以买名誉于天下。[163]

《淮南子》的撰者以道家为主，故攻击儒、墨诸派。其中"列道而议"之说正是指"道术将为天下裂"以后的"处士横议"。可见汉初的人对于战国知识分子各持其"道"以批评时政的风气仍然认识得十分亲切。事实上，说这个话的人本身也依然在同一风气的鼓荡之中。《盐铁论·晁错》篇载御史大夫桑弘羊之言曰：

日者淮南、衡山修文学，招四方游士。山东儒、墨咸聚于江、淮之间，讲议集论，著数十篇。然卒于背义不臣，谋叛逆，诛及宗族。[164]

此处儒、墨当然是泛指各学派而言。由此不难看出，汉代当政者对于"处士横议"是多么的深恶痛绝。

我们明白了"议论"的含义及其在历史上的作用，就更能懂得何以稷下学兴盛之世是古代士阶层的黄金时代了。公元前541年然明因为郑人"议论"执政而主张毁乡校，公元前81年桑弘羊也因为有感于儒生（贤良、文学）的批评时政（盐铁专卖）而痛斥"处士横议"。但在公元前1世纪中叶到公元前3世纪中叶这一百年之内，知识界的领导人物却受到战国王侯的特殊礼遇。他们既不用向王侯臣服，也无须为生活担忧。不但如此，他们的议政自由还受到制度化的保障。事实上，他们的主要职责便是"议政事"。在这种情况下，古代士的功能实已发挥到最大可能的限度。稷下学宫虽仅昙花一现，但在中国文化史上的意义则是永恒的。因为议论的自由同时也刺激了思想学术的成长。先秦所谓"百家争鸣"的时代主要是和稷下时代相重叠的。在这个时代中，不但齐国尊贤，其他各国也莫不如此，但不及稷下之著名而已。驺衍为稷下先生，但《史记》又说他"适梁，惠王郊迎，执宾主之礼；适赵，平原君侧行撇席；如燕，昭王拥彗先驱"[155]。举此一例，可概其余。纵其中故事不尽可信，而一时风尚，固不难察见。等而下之，孟尝、平原、信陵、春申四公子的养客也适发生在这个时代的晚期，这决不是偶然的。史称稷下先生千有余人，但姓名可考者不过十六七人。然而就在这寥寥十余人之中，《天下》篇所论之古代十二子中，名列稷下者便有五人（宋钘、尹文、彭蒙、田骈、慎到），几居其半。荀子身列稷下，其《非十二子》篇评论战国"持之有故，言之成理"的六派思潮，与稷下有关者凡三派四人（宋钘、慎到、田骈、孟轲）。以人数言是三分之一，以派别言则恰好一半。稷下学宫"不治而议论"的制度在先秦思想史上所发生的影响之大即此可见。

公元前288年齐湣王和秦昭王相约并称东、西帝，其事虽短暂，但可说是齐的国力的最高峰。公元前284年燕昭王联合秦、魏、韩、赵之师伐齐，下七十余城，齐湣王走莒，齐从此便走下坡路了。齐衰之后，东方勉强能和秦抗衡的只有一个赵国。及至公元前260年秦将白起大破赵军于长平，坑卒四十余万，秦国独霸的局面已形成了。

这一段对战国晚期形势的简单回顾可以帮助我们了解士阶层在秦统一

前五六十年间的新处境。先秦学术思想的发展和政治情况是密切相应的。齐宣王是一位大有为之主，本有图霸之志，因此他要动员一切足以支持他完成霸业的力量。当时新兴的士，不但本身具有知识和技能，而且在社会上还能发生号召作用，自然成为他最要争取的对象。以孟子为例，宣王曾明白表示：

> 我欲中国而授孟子室，养弟子以万钟，使诸大夫、国人皆有所矜式。（《孟子·公孙丑下》）

其欲以孟子为号召之意甚为显然。稷下之学特盛于宣王之世，其一部分原因正当求之于这一特殊的政治背景。[166] 秦国从来对学术思想本身的价值缺乏同情的了解。它所用的三晋客卿，如商鞅、张仪、范雎、李斯等人都是一些纵横法术之士，对学术思想未见有真正的兴趣。而且鸟尽弓藏，这些人谁都没有好下场。秦昭王问荀子曰："儒无益于人之国？"[167] 这和齐宣王对孟子的态度恰成一强烈的对照。不仅此也，《史记·范雎蔡泽列传》载：

> 王稽遂与范雎入咸阳。已报使，因言曰："魏有张禄先生，天下辩士也。曰：'秦王之国危于累卵，得臣则安。然不可以书传也。'臣故载来。"秦王弗信，使舍食草具，待命岁余。当是时，昭王已立三十六年。南拔楚之鄢、郢，楚怀王幽死于秦。秦东破齐，湣王尝称帝，后去之。数困三晋。厌天下辩士，无所信。[168]

可见当秦昭王踌躇满志的时候，对"辩士"也毫不放在眼里。士的身价的消长系乎政治形势的变化，简直像影之附形一样。

大体言之，自稷下衰微到秦代统一期间，国君养贤的风气已成过去。以秦、赵两个大国而论，养贤的事业已转到卿相的手中了。吕不韦和平原君皆养士数千，俨然已取齐宣王的地位而代之。其中吕不韦是明显地怀有政治野心，他和秦王政的冲突基本上便在这里。[169] 所以公元前 237 年吕不韦甫免相位，秦王即"大索逐客"[170]。但战国晚期各国政府虽已不复养士，而以往养士的遗迹则依然保存了下来。这便是博士制度。

我们在前面曾指出，稷下学宫的创建是魏文侯、鲁缪公的养贤办法的形式化、制度化。我们现在要更进一步说明，博士制度则是稷下学宫的新发展。

王国维《汉魏博士考》云：

> 博士一官盖置于六国之末，而秦因之。《汉书·百官公卿表序》：博士，秦官。《宋书·百官志》：博士，班固云秦官。史臣按：六国时往往有博士。按：班、沈二说不同。考《史记·循吏传》公仪休，鲁博士也。褚先生补《龟策传》：宋有博士卫平。《汉书·贾山传》：祖祛，故魏王时博士弟子也。沈约所谓六国时往往有博士者，指此。公仪子、缪公时为鲁相，时在战国之初。卫平在宋元王时，亦与孟子同时。疑当未必置博士一官。《史记》所云博士者犹言儒生云尔。唯贾祛为魏王博士弟子，则六国末确有此官。且教授弟子与秦、汉博士同矣。至秦之博士则有定员……多至七十人。[1]

王氏据史传断定博士之制起于六国是正确的。但其中尚有待发之覆。钱穆《两汉博士家法考》说：

> 《说苑·尊贤》篇称博士淳于髡，《五经异义》谓战国时齐置博士之官，是也。然他书皆称稷下先生，不称博士。二者盖异名同实。故汉祖拜叔孙通为博士，而号稷嗣君，此谓其嗣风于稷下。郑康成书赞亦谓我先师棘下生孔安国，棘下即稷下也。安国为汉廷博士，而郑君称之为棘下生，故知博士与稷下先生异名同实。晚汉犹未堕此义。……《史记·田齐世家》谓稷下先生不治而议论……《汉书·百官公卿表》：博士，秦官，掌通古今。《续志》：博士，掌教弟子，国有疑事，掌承问对。通古今，承问对，此即不治而议论也。……博士既承问对，则易涉于议政。[2]

钱宾四师抉出了博士与稷下先生"异名同实"这一重要事实，然后博士制度的源流始灿然明备。在王、钱两先生的考证基础上，我们可以进而阐释博士制度的流变在士阶层发展史上的意义了。



博士置于六国之末，而且是嗣风于稷下，这两点毫无可疑。但是博士虽相当于稷下先生，博士制度却不是稷下制的简单重复，其间已有重要的变化。博士制与稷下制最大的不同有二。第一，前已言之，稷下先生命曰列大夫，是爵比大夫，不在正式官制之中，故时人谓之“不仕”或“不宦”。换句话说，他们根本不是官吏，仍保持着自由知识分子的身份。但秦汉的博士，则是太常的属官，秩比六百石。[173]博士属之太常，这不但是古代宗教统辖学术的遗意，而且还是官师合一的复古。章学诚说：

> 以吏为师，三代之旧法也。秦人之悖于古者，禁诗书而仅以法律为师耳。……东周以还，君师政教不合于一，于是人之学术，不尽出于官司之典守。秦人以吏为师，始复古制，而人乃狃于所习，转以秦人为非耳。[174]

准此而论，则秦的博士制度是“以吏为师”的一种制度化。通过博士制的建立，以前自由身份的教书匠（师）便转化成为官僚系统中的“吏”了。

第二，先秦之士持“道”与“势”相抗，所以他们争取和王侯之间保持一种师友的，而不是君臣的关系。稷下先生便是师友关系的形式化、制度化。“先生”一词在稷下有专称意味。[175]这是齐王以师友之礼相待，故称先生而不名。稷下为学宫之名，当时君主有立学宫敬礼贤士的风气。《史记》说：

> 驺子……如燕，昭王拥彗先驱，请列弟子之座而受业。筑碣石宫，身亲往师之。[176]

《战国策·燕策》：

> 燕昭王……往见郭隗先生曰……敢问以国报仇者奈何？郭隗先生对曰：帝者与师处，王者与友处，霸者与臣处，亡国与役处。……于是昭王为隗筑宫而师之。[177]

这两个例子都说明当时筑学宫、称“先生”是王者待士以师友之道。由“帝者

与师处，王者与友处”之说及齐宣王挽留孟子之事观之，则稷下先生与王者的关系决当在师友之间。所以稷下诸贤都是一方面自由讲学，一方面又自由议政。就此点说，他们的稷下宫很像雅典柏拉图和艾索格拉底（Isocrates）的学院（Academy）。所不同者，后者乃私立，非官立，更为自由耳。

秦、汉的博士制则与此不同。汉代博士也称“先生”，但系相对于“弟子”、“门人”而言。[178] 博士既为官僚系统中之一员，他和皇帝自然只能是君臣关系。且秩比六百石（本四百石，汉宣帝增秩），虽为清要之官，又安能有稷下先生抗礼王侯的气概？社会学家韦伯曾说古代新教义的承担者往往和官方宗教保持一种不即不离的态度。只有稷下先生的“不治而议论”才合乎这种定义，博士则已被吸收到官方宗教之内，即而不能离了。

史言博士为秦官，然其始已不可考。唯史又言齐襄王时荀子为稷下老师，这已是稷下的尾声了。襄王死在公元前265年，稷下散而荀子游秦与秦昭王、范雎问答[179]，则秦创博士制或即在此后不久，其时稷下流风未泯，故秦人师其“不治而议论”之遗意耳。《说苑·至公》篇，秦始皇既吞天下召群臣而议，博士鲍白令之独进“官天下”之说，其人即荀子弟子，汉初传诗之齐人浮邱伯也[180]。当时大师与贵族有推荐弟子与门客的风气，颇疑浮邱伯入秦为博士或与荀子此次秦游有关。[81] 又考范雎问荀子“入秦何见”，荀子盛称其治，但是警告他说：

> 然而县之以王者之功名，则倜倜然其不及远矣！是何也？则其殆无儒邪！故曰：粹而王，驳而霸，无一焉而亡。此亦秦之所短也。[182]

荀子所引“粹而王，驳而霸，无一焉而亡”是当时成语，即上文郭隗“帝者与师处，王者与友处”云云也。郭隗可以说动燕昭王“筑宫而师事之”。以荀子当时的声望，其言或对范雎亦不无影响。然则秦之博士制其即始于范雎为相时乎？（按：范雎罢相在公元前255年。）战国时低层游士，在私门为客者如所谓舍人之流，入秦汉后也被纳入正式的官僚系统。[83] 稷下先生之变为博士，亦其比也。史料脱落，此所推测，聊备一说而已。

秦制既规定博士的职掌是“通古今，承问对”，他们当然也尽量想“嗣其风于稷下”。始皇二十六年（公元前221年）议帝号，博士尊秦王为“秦皇”，



这个建议虽然只被接受了一半，倒还没有出问题。但是三十四年（公元前213年）议封建，“通古今”的博士“以古非今”，终于引起轩然大波，产生了中国史上有名的“焚书”事件。稷下“不治而议论”之风是“剷”不下去的了。秦、汉以下仍然有“议”，最著者为东汉清议，但那已不是博士之议，而是太学生之议了。太学生是“处士”，只有“处士”才有“横议”的资格。博士和稷下先生最大的分别便在这里。

我们也许可以说，在中国古代知识阶层的发展史上，博士制度的建立，是一个最具有划时代意义的里程碑。

（七）私门养客与游士的结局

以上讨论战国时代知识阶层的发展主要集中在这个阶层中流品较高的分子。王侯所礼敬的宾士都是当时知识界的领袖人物。但是战国是一个社会流品逐渐分化的时代，知识阶层本身也不断地在分化中。对于这个问题的详细讨论必须另有专篇。[164]在这最后一节中，我们首先想借着对私门养客的分析来考察一下当时散布在社会中下层的知识分子的一般生活状态。这些流品较低的人物通常都是以“食客”的身份出现的，他们的人数动辄以千计，正是社会史研究的主要对象。[165]以整个知识阶层为对象，不再涉及流品的分化了。

《吕氏春秋·高义》篇载墨子之言曰：

> 若越王听吾言，用吾道，翟度身而衣，量腹而食，比于宾萌未敢求仕。[166]

高诱注“宾萌”曰：“宾，客也；萌，民也。”这个名词尚见于其他先秦文献，其义即是宾客。[167]“度身而衣，量腹而食”八个字恰是宾客的最准确的定义，使我们懂得何以当时有“食客”这一通称。私门养客大抵止于“足衣足食”，此外似别无经常性的薪给。这个故事不能确定为墨子的时代，但可以用来说明战国中晚期的食客制度。

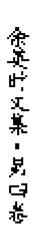
《史记·孟尝君列传》有一个关于食客冯驩（亦作“煖”或“谖”）的最著名的故事：

> 孟尝君置（冯驩）传舍十日，孟尝君问传舍长曰：“客何所为？”答曰：“冯先生甚贫，犹有一剑耳，又蒯缑。弹其剑而歌曰：‘长铗归来乎，食无鱼。’”孟尝君迁之幸舍，食有鱼矣。五日，又问传舍长。答曰：“客复弹剑而歌曰：‘长铗归来乎，出无舆。’”孟尝君迁之代舍，出入乘舆车矣。五日，孟尝君复问传舍长。传舍长答曰：“先生又尝弹剑而歌曰：‘长铗归来乎，无以为家。’”孟尝君不悦。

《索隐》云：“按传舍、幸舍及代舍，并当上中下三等之客所舍之名耳。”《集解》也说：“传舍，下客所居。”[18]我们这里所注意的是故事中私门养客的舍人制度。这个故事生动地说明食客本身仍有流品的分化，因此舍分三等，食物也随之有别。最高一级的代舍则有车代步，这已是招待食客的极限。故冯驩再作歌，孟尝君便不悦了。传舍长的名称，透露了舍人组织的情况。舍人分等的标准不十分清楚，但总不外能力和贡献。泷川氏的《史记会注考证》引徐孚远的话，说“孟尝君疑冯驩非庸人也，故数问之”。这大概是对的，即冯驩三迁其舍是凭着能力获致的。同传又载狗盗、鸡鸣二客本在最下座，后来立了功，“孟尝君始列此二人于宾客”。这是立功可以升舍的证据。战国食客有下客、少客、上客、宾客种种名目，大体可以断定宾客和上客同义，乃食客中的最高一级。[19] 孟尝君养客之道如此，其他私门亦与此相去不远。平原君的毛遂故事也有助于对舍人制度的了解。第一，平原君要带二十个文武具备的食客，去与楚合纵，仅得十九人，平原君说“士不外索，取索食客门下”，毛遂才有自荐的机会。则“士不外索”是舍人制的一种不成文法。第二，平原君对毛遂说：“今先生处胜门下三年如此矣。左右未有所称颂，胜未有所闻。是先生无所有也。”可见舍人制也有某种形式的考绩报告。第三，毛遂立功之后，平原君“遂以为上客”。这更是食客立功升舍的明证。[20]

《史记·春申君列传》说：

> 赵平原君使人于春申君，春申君舍之于上舍。赵使欲夸楚，为瑇瑁



簪，刀剑室以珠玉饰之，请命春申君客。春申君客三千余人，其上客皆蹑珠履以见赵使，赵使大惭。[12]

春申君之例可以说明两点：第一，上舍同时也是用来招待外来上宾的。足见贵族的“上客”或“宾客”所受到的是朋友的待遇。这与国君筑宫以礼贤士，用意并无二致。第二，春申君门下的客也分等级，其上客衣着特别华丽。又《战国策·齐策》：

> 靖郭君善齐貌辨。齐貌辨之为人也，多疵。门人弗说。……靖郭君大怒……于是舍之上舍，令长子御之，旦暮进食。[12]

这是靖郭君的客舍分等级之证。“令长子御之，旦暮进食”固是特殊礼数，然仍与“食有鱼”、“出有舆”无大异。同书又曰：

> 鲁仲连谓孟尝君曰：君好士〔未〕也。雍门（子）养椒亦，阳得子养（原注：此下脱所养人）。饮食衣裘与之同，皆得其死。今君之家富于二公，而士未有为君尽游者也。[9]

鲁仲连盛称雍门、阳得二子善养士，而二子之所为仍不出“饮食衣裘与之同”，即止于衣食的供应。

战国晚期，“士”的人数激增，而流品也日益复杂。有些所谓“士”如狗盗、鸡鸣之辈根本不是知识分子，有些则略识之无，也许只能算是“边缘知识分子”(marginal intellectuals)。这样一大批人散布在许多贵族门下，自然产生了人事管理的问题。私门的舍人制度便是相应于这种新的情势而兴起的。从某种意义来说，私门养客的制度化，正是和国君养贤的制度化平行的。这是古代知识阶层的历史发展的一个侧影。不过私门与王廷究竟不尽同，许多游士只是以托身私门为仕宦的手段。《战国策》云：

> 孟尝君舍人有与君之夫人相爱者。……君召爱夫人者而谓之曰：子与文游久矣，大官未可得，小官又弗欲。卫君与文布衣交，请具车马



> 支币，愿以此从卫君。[7]

可见这位舍人在孟尝君门下很久只是因为没有等到适当的仕宦机会而已。《史记·吕不韦列传》也说：

> 请客求宦，为嫪毐舍人千余人。[9]

为了求宦而甘做嫪毐舍人者竟有千余人，则毋怪乎私门之多士矣。《荀子·非十二子篇》说：

> 今之所谓士仕者（按：王念孙云"士仕当作仕士，与下处士对文"），污漫者也，贼乱者也，恣睢者也，贪利者也，触抵者也，无礼义而唯权势之嗜者也。……今之所谓处士者，无能而云能者也，无知而云知者也，利心无足而佯无欲者也，行为险秽而强高言谨悫者也，以不俗为俗，离纵而跂訾者也（按：离纵谓离寻常踪迹，跂訾谓举踵而步，以示自异于众也）。[11]

荀子在这里所描写的当时的知识分子，包括做官的和不做官的在内，我们相信是十分真实的。荀子说这番话的意思当然是站在道德的观点上责备他们。我们可以同情荀子的道德观点，但是更重要的是，我们必须了解何以这些士都不能以"道"自任自重，而竟堕落到"贪利""嗜势"的地步。

其实荀子的责难当时已由其弟子李斯向他作了最老实的辩解。史载李斯面辞荀子之言有云：

> 故诟莫大于卑贱，而悲莫甚于穷困。久处卑贱之位、困苦之地，非世而恶利，自托于无为，此非士之情也。[15]

李斯"久处卑贱之位，困苦之地"一语固为对战国游士的最确切的形容，其"非世而恶利，非士之情"之说则尤不啻针对上引其师之高论而发。前面已指出，先秦士这一阶层有两大来源，一部分是从旧的"封建"制中游离出来的

没落贵族，一部分则是由社会下层浮上去的庶民。无论是贵族下降或庶民上升，他们到了战国的中晚期已贫穷不堪。史籍上足以证明李斯论断的事例，俯拾皆是。举其最著者，张仪"贫无行"，人尝疑其盗璧（《史记》本传）；范雎"家贫无以自资"（本传），虞卿"蹑跅担簦，说赵孝成王"（本传）；冯驩亦"蹑跅"见孟尝君（《孟尝君传》），《战国策》更说他"贫乏不能自存"，愿寄食孟尝君门下（《齐策四》）。稍后如郦食其"好读书，家贫落魄，无以为衣食业，为里监门吏"（《史记》本传）。郦食其在公元前207年初见沛公时已六十余岁，正是战国末年人。我们不难推想，当时千千万万托庇私门的游士大概都是穷到"无以为衣食业"的人。其中当然有不少人抱着借机会做官的野心，像我们在前面所指出的。但无可否认的，其中必然也有很大的一部分确是只求一饱的寒士。这种情形一直到汉初都还不曾完全绝迹。例如《史记·公孙弘传》便说：

> 故人，所善宾客仰衣食，奉禄皆以给之，家无所余。士亦以此贤之。[196]

公孙弘的宾客仍属游士一型的人物，他们都是靠主人而得温饱的。

这些贫不足以自存的游士，个别地看似乎均无足轻重。但几千人聚在一起则也未尝不构成当时政治上一股极大的力量。食客除了如上面所举之例，为主人提供个人的服务外，作为一个社会阶层而言，他们正是权力的政治基础。贵族倾财养客绝不是为了装潢门面。孟尝君见废，三千宾客皆不顾而去，然终得力于一冯驩而复位，此即养客的一种实效也。何况如《史记·春申君列传》所云："春申君既相楚。是时齐有孟尝君，赵有平原君，魏有信陵君，方争下士，招致宾客，以相倾夺，辅国持权。"[197] 是养客明明与"辅国持权"有关矣。而最足以说明私门食客的政治力量的则是秦王政时对嫪毐和吕不韦两家舍人的态度。《史记·秦始皇本纪》秦王政九年（公元前238年）诛嫪毐，其舍人轻者为鬼薪（《集解》引如淳曰："鬼薪作三岁。"）及夺爵迁蜀四千余家。《吕不韦列传》也说：

> 诸嫪毐舍人皆没其家而迁之蜀。王欲诛相国，为其奉先王功大，及

宾客辩士为游说者众，王不忍致法。[200]

嫪氏舍人之众及秦王政对他们的忌惮固均由此可见，而更值得注意的则是秦王因吕氏的宾客辩士势力太盛，竟不敢贸然诛不韦。史文"功大"、"不忍"云云全不足信。否则何以后来赐不韦书竟曰"君何功于秦"耶？《秦始皇本纪》十二年（公元前235年）云：

文信侯不韦死，窃葬。（《索隐》曰：按不韦饮鸩死，其宾客数千人窃共葬于洛阳北芒山。）其舍人临者，晋人也逐出之；秦人六百石以上夺爵迁；五百石以下不临，迁，勿夺爵。……秋，复嫪毐舍人迁蜀者。[201]

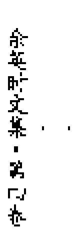
合本传宾客辩士游说，与数千人窃葬事亲观之，吕氏舍人，势力之浩大诚可惊。秦王处置既分三晋籍与秦籍，而秦籍中又以官秩别轻重，皆极见慎重。至于复嫪氏舍人，则颇疑与用人的需要有关。[202]最近秦律的重要发现更使我们知道秦廷忌惮私门舍人之甚。律云：

使者（诸）侯、外臣邦，其邦徒及伪吏不来，弗坐。可（何）谓邦徒、伪吏？徒、吏与偕使而弗为私舍人，是谓邦徒、伪吏。[203]

律文是说秦使者至国外，如随行官方人员逃走不回国，使者不坐罪，但如使者的"私舍人"不回来，使者便要坐罪了。这显然是怕私门舍人在国外为主人从事政治活动。私门舍人当然不尽是知识分子，但其中知识分子所占的比例一定是很高的。这尤其以吕不韦的门下为然。

汉高祖分封刘氏子弟，封建王侯的制度部分地复活了。在汉武帝元朔二年（公元前128年）下"推恩诏"，施行削藩政策以前，诸王国俨然为战国之续，莫不招致游士以扩张势力。其中以吴王濞、梁孝王、淮南王、衡山王、河间献王几个人最为著名。在这数十年间，游士的活跃也差不多恢复到战国时代的水平。《汉书·邹阳传》说：

汉兴，诸侯王皆自治民聘贤，吴王濞招致四方游士。阳与吴严忌、



枚乘等俱仕吴，皆以文辩著名。[204]

然《史记·司马相如列传》说：

> （景帝时）梁孝王来朝，从游说之士齐人邹阳、淮阴枚乘、吴庄（严）忌夫子之徒。相如见而说之，因病免，客游梁。梁孝王令与诸生同舍。[205]

试看邹阳、枚乘、严忌三个人，在吴王濞败亡之后竟已从吴国跑到了梁国。不但如此，梁孝王令司马相如与这几位先生同舍，自然是特别优待之意。可见梁孝王也采用了类似孟尝君传舍、幸舍、代舍的等级制度了。

但是我们决不能因此而断定汉初还是战国游士时代的延长。事实上，秦的统一确已结束了古代的游士时代。不过由于社会史不能像政治史那样有清楚的断代，所以汉初几十年之内游士又一度回光返照而已。

历史进入秦、汉之后，中国知识阶层发生了一个最基本的变化，即从战国的无根的“游士”转变为具有深厚的社会经济基础的“士大夫”。这个巨大的社会变化特别表现在两个方面：一是士和宗族有了紧密的结合，我们可以称之为“士族化”；二是士和田产开始结下了不解之缘，我们可以称之为“地主化”或“恒产化”。孟子说“无恒产而有恒心者，惟士为能”，这话只能适用于先秦的游士。汉代的士大夫，至少从汉武帝以后，则很少是没有“恒产”的。“士族化”与“恒产化”事实上是同一社会发展的两面，其作用都是使士在乡土生根。离不开乡土的士当然就不再是“游士”了。[206]

就我们所能掌握的资料来看，战国时代的士几乎没有不游的。[207] 他们不但轻去其乡，甚至宗国的观念也极为淡薄。[208] 其所以如此者正因为他们缺少宗族和田产两重羁绊。苏秦的故事最能够说明这种情况。苏秦最初游说无成而归，“妻不下纴，嫂不为炊，父母不与言”[209]。等到后来为“从约长，并相六国”，路过洛阳时则“昆弟妻嫂，侧目不敢仰视”。苏秦叹曰：

> 此一人之身，富贵则亲戚畏惧之，贫贱则轻易之，况众人乎？且使我有洛阳负郭田二顷，吾岂能佩六国相印乎？[210]

这个故事告诉我们，苏秦不但与宗族关系甚疏，而且他也没有田产，否则他就不会去游宦了。这个故事是否发生在苏秦的身上，我们不敢说。但是战国的游士之中曾有人遭遇过类似的经验，大概是可以肯定的。因为下逮汉初，游士孤立无援之情尚未大变。请看主父偃的证词：

> 臣结发游学四十余年，身不得遂。亲不以为子，昆弟不收，宾客弃我。我厄日久矣。[241]

这岂不是苏秦的故事的重演吗？

荀悦论汉武帝建元二年公孙弘族郭解之事曰：

> 世有三游，德之贼也：一曰游侠，二曰游说，三曰游行。立气势，作威福，结私交以立强于世者，谓之游侠。饰辩词，设诈谋，以要时势者，谓之游说。色取仁以合时好，连党类以立虚誉，以为权利，谓之游行。此三游者，乱之所由生焉。伤道害德，败法乱世，先王之所慎也。国有四民，各修其业。不由四民之业谓之奸民。奸民不生，王道乃成。凡此三游之作，生于季世，周、秦之末尤甚焉。[242]

荀悦生在汉末党锢之世，"处士横议"再作，感慨之余，乃引申之而有此痛斥三游之论。[243]细察荀氏"游说"、"游行"两项，前者盖指三晋辩士，后者则谓百家异端，其实皆游士也。按：《战国策》："王资臣万金而游，听之韩、魏。"高诱注曰："游行。"[244]游训为行，这是游侠、游士的原始义。现在荀悦论三游之"游"已不强调其背井离乡之原始义，而特指其不安本业之引申义。仅此一端，已可见秦、汉社会与战国大异之所在。中国历史上后来虽仍有"游宦"、"游学"、"游侠"等名目，但"游"的基本性质已变，不再居于主导的地位。古代"封建"秩序崩坏之后，经过春秋、战国的转化阶段，一个"四民社会"的新秩序逐渐在大一统政府之下建立起来了。典型的游士、游侠的时代一去不复返了。其实"游"的原始义和引申义原是不可分割的。苏秦的家人讥笑他说：

> 周人之俗，治产业，力工商，逐什二以为务。今子释本而事口舌，困不亦宜乎！[215]

很显然地，在苏家人看来，苏秦背井离乡去游说，正是不务"本"。但问题在于苏秦所处的是一个"士无恒产"的时代。他如果"治产业，力工商"，有"洛阳负郭田二顷"，那他就不成其为"士"了。只有在秦汉以后宗族与恒产的基础的确立，士的社会活动始不靠"游"来显其特色。所以根据社会史的观点，游士的引申义是比原始义更值得我们重视的。

从"游"字的引申义言，大一统的政府之不能容忍游士、游侠过度活动也是完全可以理解的。从社会秩序中游离出去的自由分子无论如何总是一股离心的力量，这和代表"法律与秩序"的政治权威多少是处在相对立的位置。社会学家研究古代帝国的政治系统，曾提出"自由流动的资源"(free-floating resources)的概念。所谓"资源"，人力和物力都包括在内。帝国的统治者对"自由流动的资源"的问题最为敏感。因为如果让"自由流动的资源"自由发展而不加控制，则将威胁社会的稳定性。但"自由流动的资源"如果过于贫乏，传统的(主要即贵族的)势力大张，则帝国的行政系统又会为之失灵。因此帝国的统治者必须经常地调节"自由流动的资源"，使之与传统的势力配合，并把这两股力量纳入共同的政治结构与组织之中。帝国的统治是否有效就要看它的调节能力如何。[216]中国的游士、游侠之类的人物正好为"自由流动的资源"的概念提供了具体的例证。[217] 秦、汉统一的帝国出现，中国知识阶层史上的游士时代随即告终，这是完全不必诧异的。

《云梦秦简》中有《游士律》一条，是有关秦代控制游士的最重要的新发现。兹与其他有关律文一并征引于下，并略加考释，以终吾篇。《游士律》曰：

> 游士在亡符，居县赀一甲，卒岁责之。
>
> 有为故秦人出，削籍，上造以上为鬼薪，公士以下刑为城旦。[218]

第一条是针对外国在秦的游士而设的。"符"即通行证，《汉书·汲黯传》注



引臣瓒曰："无符传出入为阑。"[218]"赀一甲"是"罚一甲"之意。《韩非子·外储说右下》："訾之人二甲。"高亨曰："訾借为赀。《说文》：'赀，小罚，以财自赎……'訾之人二甲，谓罚其人出二甲也。"[219]秦律中常见赀若干甲或盾之文，当是战国时代需要甲盾之故。[220]所以这条律文是说外国游士住在某县而没有通行证则罚购一甲之钱，到年底征收。第二条是针对秦籍游士出国者。秦爵二十级，公士一级、上造二级，即最低的两级。"秦制……凡有罪，男髡钳为城旦……作五岁，完四岁，鬼薪三岁。"[221]城旦分两种，不加肉刑髡鬄者谓之"完"。[222]此处不言髡钳，当是完。这就是说，秦士外游者，除削籍外，有公士爵和无爵的人徒役四年，自上造以上的有爵者则徒役三年。判罪当然是就逮捕或出自归案以后而言的。两者相较，秦律似对待本国人较严厉。另有一条律文也与此有关：

> 臣邦人不安其主长而欲去夏者，勿许。可（何）谓夏？欲去秦属，是谓夏。[223]

此处以秦释夏，可知春秋以来，"诸夏"之称入人之深。秦人处西陲仍以夏自居，似有与东方诸国争文化正统的意味。这条律文正是禁秦人外游的，所指即是游士。"主长"者相对于门下、舍人之类而言也。考《韩非子·和氏》篇云："商君教秦孝公……禁游宦之民。"[224]而《商君书》亦屡陈斯义。其《垦令》篇则曰：

> 民不贵学则愚，愚则无外交，无外交，则国勉农而不偷。[225]

可是这些律文在秦行之已久，或竟传自商鞅，亦未可知。《史记·商君列传》说：

> 商君亡，至关下，欲舍客舍。客舍人不知其是商君也，曰：商君之法，舍人无验者坐之。商君喟然叹曰：嗟乎，为法之敝一至此哉！[226]

泷川氏《史记会注考证》云："验，印信传引之类。"其实即是"传"。今秦律有

一条说：

> 今咸阳发伪传，弗智（知），即复封传它县，它县亦传其县次，到关而得。今当独咸阳坐以赀，且它县当尽赀？咸阳及它县发弗智（知）者，当皆赀。[28]

此即关用传出入之"传"，汉文帝十二年曾一度废除者。[29]此条说从咸阳发出伪造之传，一连经数县至关而发觉，应该罚谁？律文规定无论知与不知，凡伪传通过之县都一样受罚。此条与客舍"无验"虽非一事，而至有关联，且用意完全相通。当日商君仓皇奔亡关下并伪传亦无之，故欲求一宿终不可得。今以此条律文与《商君传》相参证，情节宛符。可见《史记》所载，确有来历，商君诚所谓"作法自毙"者矣。秦律出土虽仅一小部分，其证史之功用则无穷。不有秦简，今日又乌得知秦廷于游士及私门舍人忌惮之深，防范之严乎？

注　释

[1]　见 J. P. Nettl, *Ideas, Intellectuals, and Structures of Dissent*, in Philip Rieff, ed., *On Intellectuals*, New York: Doubleday, 1970, p. 95, note 45。

[2]　见 Michael Confino, *On Intellectuals and Intellectual Traditions in Eighteenth and Nineteenth—Century Russia*, S. N. Eisenstadt and S. R. Graubard, *Intellectuals and Tradition*, Humanities Press, 1973, Part I, p. 117。

[3]　I. Berlin, *A Marvellous Decade*, 1838～1848; *The Birth of the Russian Intelligentsia*, Encounter, 4(June, 1955); Richard PiPes, *The Historical Evolution of the Russian Intelligentsia*, Daedalus(Summer, 1960); Marc Raeff, *Origins of the Russian Intelligentsia: The Eighteenth Century Nobility*, New York, 1966, "Introduction".

[4]　Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of knowledge*, tr. by LouisWirth and Edward Shils, York: Harvest Books, New York, 1936, pp. 10～13.

[5]　此点可看 Talcott Parsons(*The Intellectual: A Social Role Category*)及 Edward

Shils(*The Intellectuals and the Powers: Some Perspectives for Comparative Analysis*)对"知识分子"所作的理论方面的研究 两文皆收入上引 Rieff 所编 *On Intellectuals*。

[6] 例如 Confino 所举的近代俄国知识阶层的五项特征:一、深切地关怀一切有关公共利益之事;二、对于国家及一切公益之事,知识分子都视之为他们个人的责任;三、倾向于把政治、社会问题视为道德问题;四、有一种义务感,要不惜一切代价追求终极的逻辑结论(ultimate logical conclusions);五、深信事物不合理,须努力加以改正。以上五特征是研究俄国知识阶层的专家所共同承认的,其中第四项之求真精神,事实上乃是西方知识分子的一般特性;如 Karl Mannheim 谓德国特别有一种极端的倾向,把逻辑的论据推至其终极的结论("a tendency to go to extremes in Pushing logical arguments to their ultimate conclusions."见 *Essay on Sociology and Social Psychology*, Oxford University Press, 1953, p. 79。按:此点乃 Confino 本人所指出,见原文注 2, p. 144。)其余四项则在以天下国家为己任的中国传统知识分子的身上都同样找得到清楚的痕迹。由此可见我们恐不易将知识阶层严格地划分为传统型与近代型,或西方型与中国型。关于这个问题的复杂性,并可参考 Benjamin I. Schwartz, *The Limits of "Tradition versus Modernity" as Categories of Explanation: The Case of Chinese Intellectuals*,亦收在 *Intellectuals and Tradition* 一书的 Part I 中。

[7] 见徐中舒:〈士王皇三字之探原〉,《中央研究院历史语言研究所集刊》第四本第四分册(1934),411~416 页;刘节:〈辨儒墨〉,收在他的《古史考存》中,香港太平书局,1963,特别是 220~221 页。日本学者河地重造:〈先秦时代"士"の诸问题〉,《史林》第四二卷第五号(1959 年 9 月),对近代论"士"的起源问题有较详细的检讨,第一节即专论徐中舒之说。关于金文中"士"字之解说可看周法高主编的《金文诂林》第一册"士"字条,300~310 页,香港中文大学出版,1974。

[8] 《说文解字注》一上,18 页,中华书局四部备要本。《白虎通义》引"王制"之文见卷一〈爵〉篇,13 页,万有文库本,陈立疏证。

[9] 《说苑》(四部丛刊初编缩本)卷十九,〈修文〉篇,88 页。

[10] 杨树达:《积微居小学述林》,卷三"释士"条,72 页,中国科学院,1954。杨向奎《中国古代社会与古代思想研究》(上册,68 页,上海人民出版社,1962)曾节引此文,认为合乎"士"之原义,并举《礼记·少仪》"问士之子长幼。长则曰能耕矣,幼则曰能负薪",以证明士不脱农业生产。(按:所引《礼记》之文见卷十,16 页上,四部备要本。)徐复观:《周秦汉政治社会结构之研究》(86~88 页,香港新亚研究所,1972)亦节引"释士"条,唯误以吴承仕之说归之杨树达本人。

[11] 按:《礼记·曲礼上》:"四郊多垒,此卿大夫之辱也;地广大荒而不治,此亦士之辱也。"(卷一,16 页下)郑注云:"辱其亲民不能安。"但吕思勉《先秦史》解此条云:"盖卿大夫初为军帅,士则战士,平时肆力于耕耘,有事则执干戈以卫社稷者也。"(开明书店,293

页)吕说得到杨宽的支持。杨宽和杨向奎一样,亦引《礼记·少仪》之文为旁证(见《古史新探》,164页,中华书局,1965)。按:《少仪》之文是否可以解为所谓原始"士"义之残余痕迹,殊成问题。《曲礼下》:"问士之子,长曰能典谒矣,幼曰未能典谒也。"其下庶人之子始言"能负薪"、"未能负薪"(卷一,27页下)已与《少仪》不同。春秋末叶以来,士为邑宰者甚众,孔子弟子中子路、冉有先后为季氏宰,子游为武城宰,子羔为费宰,子夏为莒父宰,皆是其例。邑宰受命于卿大夫以治其邑,监农民耕作与点收田地收获当为主要职责之一(参看瞿同祖:《中国封建社会》,288页,上海商务印书馆,1935)。因此对于《曲礼》"地广大荒而不治,此亦士之辱也",我还是倾向于接受郑注。关于士与邑宰之间的渊源,可看杜正胜:《周代城邦》,150～156页,台北,联经出版事业公司,1979。

[12] 见陈梦家:《西周文中的殷人身份》,《历史研究》,88～90页,1954年6月;H. G. Creel, *The Origins of statecraft in China*.(Chicago, 1970)表示怀疑。Creel以"士"在西周为官名,如"卿士"之类(331～333页)。

[13] 顾颉刚:《史林杂识初编》,85～91页,中华书局,1963。士为武士说,张荫麟也有系统的解释(见《中国史纲上古篇》,第二章第六节,42～46页,台北,正中书局,1951)。

[14] 《孟子·公孙丑上》,《四书集注》,第三册,34页,万有文库本。《韩非子·显学》也说:"漆雕之议,不色挠,不目逃。"见陈奇猷:《韩非子集释》,卷十九,下册,1085页,中华书局,1974。

[15] 《孟子·万章下》,《四书集注》,第四册,137页。

[16] 《礼记》,卷四,1页上。

[17] 按:《王制》为汉文帝时博士所作,其言禄制即本之《孟子》。见孙诒让:《周礼正义》,第四册,卷五二,3～5页,国学基本丛书本。又《白虎通义》卷一《爵》篇引《王制》之文曰:"上大夫、下大夫、上士、中士、下士,凡五等。"(14页)。尤可证此处之"上大夫"即是"卿"。至于历史上周制的卿是否与上大夫为一事,则是别一问题,此处不能详论。

[18] 《孟子·万章下》,138页。这种比例无论在方千里、百里、七十里或五十里之国皆同。参看《礼记·王制》,1页下～2页上。

[19] 竹添光鸿:《左氏会笺》,卷二,24～26页,台北,凤凰出版社影印本,1974。

[20] 同上,卷二,26页。

[21] 《国语》,卷十,133页,万有文库本。

[22] 竹添光鸿:《左氏会笺》,卷二九,13～15页。杜预注"遂"为"得遂进仕"。《左氏会笺》则以遂即为进,"言能克敌则进之于朝也"。"免",杜注"去厮役"。

[23] 郭沫若:《两周金文辞大系》,190页上,1957年增订本。

[24] 同上,191页上～下。

[25] 杨树达:《积微居金文说》,卷一,40～41页,中国科学院,1952。

[26] 西周康王时器《大盂鼎》云"易(锡)女(汝)邦锌二二(四)白(伯)人鬲自驭至于庶人六百又五十又九夫"(《两周金文辞大系》,34页上)。庶人可以被赏赐,其地位应当是相当低的。参看杨宽:《人鬲、讯、臣是否即奴隶?》,《古史新探》,102～110页。

[27] 均见《国语》卷十八《楚语下》,203～206页。士与庶人自然并不是完全平等的,此文上句有"士食鱼炙,祀以特牲;庶人食菜,祀以鱼"。士庶之别显然存在。

[28] 此与《王制》所言"士一庙,庶人祭于寝"(《礼记》卷四,8页下)并非同一事,不过此处士与庶人之间差异显然。《王制》为汉儒整理之作,或系根据较早的文献,或对古制加以整齐化,今不易确知。

[29] 限于史料,我们现在尚不能用统计数字来支持此一论断。下文的讨论将可使我们对士阶层扩张的事实有一较清楚的了解。参看许倬云:《春秋战国间的社会变动》,《历史语言研究所集刊》第三十四本(1963年12月),559～578页及Cho－yun Hsu, *Ancient China in Transition*, Chapter 2,*Changes in Social Stratification*,Stanford,1965。

[30] 《左氏会笺》,卷二十,53～55页。

[31] 同上,卷二十六,52页。

[32] 《国语》卷十五《晋语九》,178页。

[33] 齐思和说:"晋赵氏与范氏、中行氏战,许其属克敌者上大夫受县,下大夫受郡,士田十万,庶人商遂,人臣隶圉免,是为阶级之大破坏。"所见甚确。(见《战国制度考》,《燕京学报》第二十四期,1938年12月,179页。)

[34] 参见陈士元:《论语类考》卷六,引自赵纪彬:《论语新探》上册,157～158页,人民出版社,1976。

[35] 刘向:《说苑》卷三,12页。

[36] 同上,卷四,16页。

[37] 赵纪彬:《论语新探》,158页。

[38] 唐兰说:"士"在春秋时期是介于贵族与平民之间的。他们有的是出身于贵族家庭的,有的则是从平民中上升的。他们可以上升为卿大夫,也可以"降至皂隶"。他们有的属于王公,有的属于卿大夫,就是所谓私家。……但是春秋时代平民阶级正在起变化,"士"逐渐由战士变为文士。一方面,他们往往变得很贫穷,他们没有奴隶就只好用自己的子弟,所以说"士有隶子弟",而更穷一些的就只好自己去耕田,也有一些人开始去经商。另一方面,庶人工商逐渐解放,士和庶人工商的界限,到春秋末年时实际上已经打得很乱了。(见《春秋战国是封建割据时代》,《中华文史论丛》第三辑(1963),28～29页。)唐氏所言士庶流动的情形很可信。唯唐氏相信"四民"起于齐桓公之世,似稍早。又唐氏谓"士"由战士变为文士,则仍与顾颉刚的"蜕化"说同,亦可商。

[39] 《吕氏春秋》卷四,26页,四部丛刊初编缩本。

[40] 陈奇猷:《韩非子集释》下册,卷十一,617页。

[41] 《吕氏春秋》说:"赵襄子之时,以任登为中牟令,上计言于襄子曰:中牟有士曰胆胥己,请见之。襄子见而以为中大夫。"(卷十七,175页)。此即《韩非子》之"中章、胥己"一事之异闻。赵襄子年代见钱穆《先秦诸子系年》第三篇《赵简子卒年考》。

[42] 《吕氏春秋》卷二四,175页。

[43] 钱穆:《先秦诸子系年》,169页。

[44] 《吕氏春秋》卷一五,98页。

[45] 《管子》第一册,101页,万有文库本。《国语》卷六《齐语》,80页,所言与此略同,但少"故以耕则多粟"以下两句。按:近人考论《管子》书,往往把各篇年代定得太低。如罗根泽《管子探源》即以《小匡》篇乃汉初人所撰。(见《诸子考索》,456~460页,人民出版社。)其实《管子》各篇大抵皆有先秦的依据,可视为战国时代的材料。最近出土的古籍如临沂银雀山汉墓的《王兵》篇,长沙马王堆三号汉墓的《伊尹》、《九主》和《经法》等,颇有可与《管子》互校者。(参看《经法》,文物出版社,1976;《文物》,21~27页,1974(11);《文物》,36~43页,1976(12)。)

[46] 《日知录集释》(万有文库本)卷七,第三册,51~52页。

[47] 《国语》卷六,78页

[48] 《战国策校注》,67页,四部丛刊初编缩本;参看泷川龟太郎:《史记会注考证》卷六九,26页。关于"四民不杂处"的政策与齐临淄的关系,可看松本民雄《四民不杂处考》一文,刊于《东洋学集刊》33~34号(1975)。

[49] 见《孟子·梁惠王上》,《四书集注》第三册,13页

[50] 《春秋穀梁传注疏》,128页,十三经注疏本,卷十三。值得注意的是《穀梁传》的四民次序是士、商、农、工,商在第二位,似乎是战国时代的价值观。士、农、工、商的确定是汉代初年的事。(见陈登原:《国史旧闻》第一分册,228~229页,三联书店,1958。)至于"士民"一词战国晚期已常见于文献,《韩非子》、《吕氏春秋》皆有之。(见河池重造:《秦时代"士"の诸问题》,33~34页。)

[51] 参见《日知录集释》第五册,卷十三,"周末风俗"条,38页。

[52] 《论语·子张》,《四书集注》第二册,143页。

[53] 《论语·公冶长》。

[54] 《论语·卫灵公》。

[55] 《孟子·滕文公下》,《四书集注》第三册,79~80页。

[56] 罗根泽谓《论语》以前的旧籍中无"仕"字,偶有亦为后世讹文。(见《诸子考索》,455页。)

[57] 冯友兰指出士农工商之士为孔子以前所未有,《管子》与《齐语》所记不是齐桓

公、管仲时代的事,其说可从。(见《孔子在中国历史中之地位》,《古史辨》第二册,207～208页。)

[58] 《史林杂识初编》,89页。冯友兰以儒、侠对立即儒墨之对立,因墨即出于侠。见《原儒墨》,现收入《中国哲学史》之补编中,32～40页,香港太平洋图书公司影印本,1970。驳论见钱穆:《释侠》,收入《中国学术思想史论丛》(二),367～372页,台北东大图书公司,1977。

[59] 杨宽:《我国古代大学的特点及其起源》,《古史新探》,207页。

[60] 同上,212～217页。

[61] 《论语·八佾》,《四书集注》第二册,17页。

[62] 同上,14～15页。

[63] 同上,17页。

[64] 孙诒让引凌廷堪之说曰:"又考《论语》'射不主皮,为力不同科',孔子称为古之道者,盖时至春秋之末,乡射但以不贯不释为重,而容体比于礼,节比于乐,不复措意,故孔子叹之,以为古礼仍有不主皮之射也。"《周礼正义》卷二一,第六册,74页。

[65] 《礼记》卷四,12页上。

[66] 《左氏会笺》卷七,4～5页。

[67] 《日知录集释》,第五册,38页。

[68] 《左氏会笺》卷六,24页。

[69] 参见夏承焘:《采诗和赋诗》,《中华文史论丛》第一辑,175～176页,1962。

[70] 《左氏会笺》卷六,38～39页。按:《国语·晋语四》记秦伯与重耳相会事,远较《左传》为详,可详看,卷十,128～129页。

[71] 《左氏会笺》卷二一,67～70页。

[72] 《左氏会笺》卷二九,71～72页。按此事与《论语》卫灵公问陈一事极相似,但竹添光鸿则以为当是两事。其言曰:"盖君臣各有此问,而《论语》主明道,故载灵公之问;左氏主记事,故录孔文子之访耳。"亦可备一说。

[73] 英时按:本节论士与礼乐之渊源甚为简略,盖本文仅为《中国上古史待定稿》第四本中之一章,故不能详细讨论古代文化传统的问题。读者可参读陈槃的《春秋时代的教育》(《中国上古史待定稿》第四本第十五章)中论"贵族教育"及"学龄与科目"两节。该文已刊于《历史语言研究所集刊》第四十五本第四部分,732～740、767～777页,1974年6月。

[74] 王先谦:《庄子集解》卷八,96～97页,中华书局,1954。《庄子·天下》篇可能迟至汉初始成,但它确是对古代思想发展作总结的一篇早期文献。就这一点说,其史料价值是很高的。此篇开始第一节即将古代王官之学,儒家诗书礼乐之传统,及战国诸子之学,



划分为三个历史阶段。参看侯外庐等：《中国思想通史》第一卷，21～22 页所论，1957。

[75] 见 T. Parsons 的 *Introduction* in Max Weber, *The Sociology of Religion* tr. by Ephraim Fischoff, Beacon Press, 1961, XXXIII～XXXV；LXII～LXIII 页。

[76] T. Parsons, *The Intellectual: A Social Role Category*, pp. 6～7. 与"哲学的突破"的观念极为相近的还有"超越的突破"（transcendent breakthrough）之说，最近颇受思想史家的重视。此说最初由存在主义哲学家雅斯培（Karl Jaspers）在其 *The Origin and Goal*（Yale University, 1953）中正式提出，他也认为上述四大古代文明均经历了一个"枢纽时代"（axialage），即从人类学家所谓原始阶段突入高级文化的阶段，四大古文明的宗教与哲学便在此"枢纽时代"各有突破性的发展，而形成其特殊的文化传统。最近关于"超越的枢纽突破"的讨论，见 *Daedalus* 杂志 104 卷第二期（Spring, 1975）的 *Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium B. C.* 专号。其中 Benjamin I. Schwartz 一文专论中国古代"Transcendence"（pp. 57～68），尤可与本文所论相参证。

[77] 墨子出于六艺传统，受儒者之业，其说见于《淮南子·主术训》与《淮南子·要略》，冯友兰《中国哲学史》已引之，见该书 107 页。

[78] 《老子》一书颇有激烈的反"礼"思想，但其书晚于孔、墨，已无可疑。若就传统中孔子问礼于老聃之老子说，则仍是一王官学之保守者，故本文不谈老子与"突破"的关系。

[79] 王先谦：《汉书补注》卷三十。

[80] 胡适《诸子不出于王官论》（《古史辨》第四册，1～8 页）为近代最先发难之文字，自此以后九流不出王官几已成定论。按：某家出于某官之说确不能成立，但诸子各就一端对古代王官学"突破"则是另一种看法。参看傅斯年：《战国子家叙论》，《傅孟真先生集》第二册，中编丙，9～12 页，台北，1952。

[81] 此点可看康有为《孔子改制考》卷四所引诸子"托古"的言论。

[82] Parsons, *The Intellectual*, pp. 7～8.

[83] Weber, *The Sociology of Religion*, pp. 120～121.

[84] 见任继愈：《庄子探源之二》，《庄子哲学讨论集》，215～218 页，中华书局，1962。

[85] 引自钱穆：《庄子纂笺》，270 页，香港增订四版，1962。

[86] 见《古史辨》第二册，143～161 页。

[87] 见张光直：《殷商文明起源研究上的一个关键问题》，《沈刚伯先生八秩荣庆论文集》，台北联经出版事业公司，1976；殷玮璋：《二里头文化探讨》，《考古》，1978 年 1 月；邹衡：《郑州商城即汤都亳说》，《文物》，1978 年 2 月。又，陕西周原地区发现了周初甲骨共一万七千余片。其中有一片卜甲，记述了周文王祭祀文武帝乙（纣之父）的事；另一卜甲

记录估于太甲。其他尚有"殷王田"、"成唐(汤)"等文字，当在武王克商之前。这一重要发现更加强了"周因于殷礼"的断案。见陕西周原考古队：《陕西岐山凤雏村发现周初甲骨文》，《文物》，1979年第十期，38～42页。

[88] 韦伯说古代宗教与哲学"突破"运动往往起于社会身份较高的知识阶层。但墨子起于下层社会，自称"贱人"(见《墨子间诂》第三册，卷十二，《贵义》篇，23页，万有文库本)。而《天下》篇复说墨子"其道不与先王同，毁古之礼乐"(《庄子集解》，197页)，则其教在当时统治者眼中或较儒家为激烈而具危险性。此或亦墨流不能大畅之一端也。

[89] 章学诚：《文史通义·原道中》，40页，古籍出版社，1956。

[90] Richard Hofstadter, *Anti-intellectualism in American Life*, Vintage, New York, 1963, pp. 27～29.

[91] 朱子注《论语·先进》篇"从我于陈、蔡者"章，引程子云："四科乃从夫子于陈、蔡者尔。门人之贤者固不止于此。曾子传道而不与焉，故知十哲，世俗论也。"(卷六，75页)可见是以曾参为传孔子之道者也。

[92] 《十三经注疏》本，卷十三，11页下。刘宝楠《论语正义》(万有文库本，第二册，69页)即从此说。按：《朱子集注》解以"以身殉道"之"殉"为"殉葬之殉，以死随物之名"(193页)，恐未审，但表示宋代理学家陈义之高。赵岐注"殉"为"从"，当为正确。此章有三"殉"字，不当"以人殉道"之"殉"字独训为"以死随物"也。朱子此处也可能受到《论语》"守死善道"(《泰伯》)一章的暗示。从来注经家皆解"守死"为"以死殉道"之义。其实从下文来看，"守死"似是教人不轻死，即守住死，故曰"危邦不入，乱邦不居"，而下一句"有道则见，无道则隐"则正是说"善道"也。

[93] 参看杨树达：《论语疏证》，卷七，170～171页，科学出版社，1955。

[94] 明儒吕坤云："故天地间惟理与势为最尊。虽然，理又尊之尊也。庙堂之上言理，则天子不得以势相夺。即夺焉，而理则常伸于天下万世。故势者，帝王之权也；理者，圣人之权也。帝王无圣人之理则其权有时而屈。然则理也者，又势之所恃以为存亡者也。以莫大之权，无僭窃之禁，此儒者之所不辞，而敢于任斯道之南面也。"(见明吕坤《呻吟语全集》，卷一之四，19页上，台北侯象麟重印本，1975。)按：吕氏之说，不但说明了"势"何以需要"道"，而且更点破了两千年来中国"道"与"势"之间的紧张之源。明、清两代为君主专制的极盛时代，亦是"道"屈于"势"的时代，吕氏之说盖有其时代背景。此后清代之专制因异族入主而益甚，故清儒自乾隆、嘉庆以下不但不复能作斯语，抑且不敢闻此论。高明如焦循，在其"理说"一文中即曾引吕氏之文而痛斥之，以其大逆不道也(见《雕菰集》卷十，15页上，苏州文学山房印本。)

[95] 赵岐注"不得而臣之"句引伯夷、伊尹及"作者七人"为例，恐未必是孟子心目中的"古之贤士"。按：《万章下》所言及鲁缪公与子思之关系，均与《尽心》篇此章符合，此或

即"古之贤王"与"古之贤士"之所指。至于"不得而见之"句，孟子论及段干木、泄柳两人，即说"古者为臣不见"(《滕文公下》)。皆可证。详见本文"君主礼贤下的'不治而议论'"节。

[96] 《日知录》卷七"所去三"条，第三册，51页。其他孟子有关"仕"之议论，见《公孙丑下》"孟子去齐"章、《滕文公下》答彭更之问、《万章下》"仕非为贫"及"士之不托诸侯"两章。

[97] Karl Mannheim. *Ideology and Utopia*, p. 159.

[98] 王先谦：《荀子集解》第四册，6页，万有文库本。按："故学乱术"之"乱"字，王氏引郝懿行曰："乱者，治也；学治天下之术。乱之一字包治乱二义。"此即钱钟书所谓一字之"背出分训"也，见《管锥编》第一册，2页，中华书局，1979。

[99] 王先谦：《荀子集解》(万有文库本)。王氏引俞樾说，谓开首"曰心知道"之"曰"是衍字。

[100] 王先谦：《荀子集解》(万有文库本)第二册，40～41页。

[101] 见《臣道篇》(《荀子集解》第三册，15页)及《子道篇》(第四册，90页)。按：荀子立论稍异孔子，乃由于时势不同。荀门弟子已言及之，《尧问篇》末略曰："为说者曰：孙卿不及孔子。是不然。孙卿迫于乱世，鰌于严刑；上无贤主，下遇暴秦；礼义不行，教化不成。仁者绌约。天下冥冥，行全刺之，诸侯大倾。当是时也，知者不得虑，能者不得治，贤者不得使。故君上蔽而无睹，贤人距而不受，然则孙卿怀将圣之心，蒙佯狂之色，视(示?)天下以愚。诗曰：既明且哲，以保其身，此之谓也。"(《荀子集解》第四册，106页)论荀子的政治思想者不可不注意其"明哲保身"之一面。

[102] 《荀子集解》第四册，80页。

[103] 同上，105页。

[104] 《史记·魏世家》中有一个最有名的故事，即田子方对文侯太子击所说的贫贱者骄人，富贵者不能骄人一段话。见《史记会注考证》卷四四，7～8页。泷川氏考证曰：事又见《韩诗外传》九、《说苑·尊贤》篇。其流传之广可知。

[105] 战国晚世，士之人数激增，见下文"私门养客"节中。《荀子·尧问篇》载周公得三士于千有余人之中，这个故事自然是战国末期的产品。王安石以此痛斥荀子之妄，责其"生于乱世，而遂以乱世之事量圣人"(见《周公》篇，《临川先生文集》，卷六四，677～678页，中华书局，1959)。足见荆公亦以此故事反映战国晚世的士风。

[106] 王先谦注见《劝学篇》"始乎为士；终乎为圣人"句下，《荀子集解》第一册，7页。

[107] 因此他假孔子之口，说："所谓士者，虽不能尽道术，必有率也。"见《哀公篇》，《荀子集解》第四册，97页。

[108] "士君子"一词见《修身篇》(《荀子集解》第一册,17页)及《子道篇》(《荀子集解》第四册,97页)。按:此名词墨子常用之,几为墨家之专利品。

[109] 《荀子集解》第三册,21～22页。

[110] 孙诒让:《墨子间诂》第一册,15～16页。

[111] 同上,58页。

[112] 汪中尝辨墨子之道乃自创,不出于禹,曰:"墨子质实,未尝援人以自重,其则古昔,称先王,言尧、舜、禹、汤、文王者六,言禹、汤、文、武者四,言文王者三,而未尝专及禹。"(《墨子后序》,见《述学》内篇卷三,18页,四部丛刊初编缩本。)墨子未尝专及禹,或如汪氏所说,但"未尝援人以自重",则可商。此条言"尚同",即明引先王之言以自重也。

[113] 《墨子间诂》卷一,第一册,1页。孙诒让云:"此篇所论大抵《尚贤》篇之余义,亦似不当为第一篇,后人因其持论尚正,与儒言相近,遂举以冠首耳。以马总《意林》所引校之,则唐以前本已如是矣。"所论可备参考。大体言之,儒、墨两家重士之意并无大异,《亲士》篇列为卷首既在唐以前已然,则或即战国晚期士气高涨时代墨门弟子编纂《墨子》书所订之次序。

[114] 《墨子间诂》第一册,卷二,《尚贤上》,25～26页。

[115] 同上,28页。

[116] 《墨子间诂》第三册,卷十二,《贵义》,25页。

[117] 同上,26～27页。

[118] 《墨子间诂》第三册,卷十二,《公孟》,35～36页。

[119] 陈奇猷:《韩非子集释》,下册,198页。

[120] 按:《墨子·公孟》篇,墨子谓儒者公孟曰:"且子法周而未法夏也,子之古非古也。"毕沅注云"墨氏之学出于夏"。(《墨子间诂》第三册,31页)又《淮南子·要略》云:"墨子学儒者之业,受孔子之术,以为其礼烦扰而不说,厚葬靡财而贫民,(久)服伤生而害事,故背周道而用夏政。"(刘文典:《淮南鸿烈集解》,卷二十一,8页上～下,台湾商务印书馆,1975。)近代学人本此诸条,谓儒道出于周,墨道出于夏。由此言之,孔、墨似非"俱道尧、舜"。其实韩非所言尧、舜即古代之意,不可拘执以求解也

[121] 从这一点看,康有为说诸子"托古"尚微有语病。"托古"有明知非古而故说为古之意。这至少对"述而不作,信而好古"(《论语·述而》。按康氏一派则以此八字乃刘歆伪作,窜入《论语》者)的孔子来说,是不恰当的。墨子曾驳儒家"述而不作"之说(见《非儒下》篇,《墨子间诂》第二册,61～62页),但所驳专在器用制作的一方面,这或许与墨子出身下层社会有关。至于"信而好古",则墨子亦未能尽免。而且墨子说过"祖述尧、舜、禹、汤之道"(《尚贤上》)的话,可见在"道"的方面,他仍是"述而不作"。前引汪中论"墨子质实"之说虽未可全信,但墨子"托古"或亦有不自觉的成分。孔子、墨子以后,"托古"已成风



气,则后来诸子诚有如康有为之所论者。

[122] 刘文典:《淮南鸿烈集解》卷十九,16 页下。

[123] 我们可以用商鞅说秦孝公的故事来说明这种情形。史载商鞅先说孝公以帝道、王道,皆不售。最后讲以霸道,始得孝公之意。商鞅答景监曰:"吾说君以帝王之道,比三代,而君曰:久远,长不能待。且贤君各及其身显名天下,安能邑邑待数十百年以成帝王乎?故吾以强国之术说君,君大说之耳。然亦难以比德于殷、周矣。"(《史记会注考证》卷六八,4~5 页。)这个故事当然不可全信为事实,不过确能反映战国游士"托古"的风气。"比德殷、周"在当时仍是一个具有号召力的口号。至于秦孝公所以不肯接受三代帝王之道,除求霸心切外,尚有其历史背景。秦处西陲,与春秋以来所谓"诸夏"之国有别,即不在中国文化主流之内,王官学的传统不深,故不似东方齐、鲁、三晋诸国之易为"古"所动也。

又考《商君列传》云:"卫鞅曰:治世不一道,便国不法古。故汤武不循古而王,夏、殷不易礼而亡。反古者不可非,而循礼者不足多。孝公曰:善。以卫鞅为左庶长,卒定变法之令。"(7 页)这仍是以夏、商、周三代之道解释"变法"的合法性,不过逆而用之耳。政治权力与合法性的问题,即"势"与"道"的关系,可以说普遍地存在于"哲学的突破"后一切古代文化之中,现代比较宗教学的研究往往能给我们以新的启发。参看 Robert Bellah, *Religious Evolution* 一文,现已收入 William A. Lersa & Evon Z. Vogt 所编 *Reader in Comparative Religion* (Second Edition, Evanston & London, New York, 1965),特别是关于"Historic Religion"一节的讨论,88~82 页。

[124] 《史记会注考证》卷六七,9~10 页。

[125] R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, 1946, pp. 20~21.

[126] Henry Bamford Parkes, *Gods and Men, The Origins of Western Culture*, New York, 1959, p. 151.

[127] Aristotle, *Poetics*, 1451b, 5~8. (见 Richard Mckeon, ed., *The Basic Works of Aristotle*, Random House, 1941, pp. 1463~1464.)

[128] 中国古代的"史"自有特殊的文化历史含义,此处但就大体言之。参看刘师培《古学出于史官论》及《补古学出于史官论》两文,《左盦外集》卷八,《刘申叔先生遗书》第三册,1720~1725 页。

[129] "人间性"是现代日本名词,但《庄子》早有《人间世》之篇。

[130] K. Marx, *On the Jewish Question*, in *The Early Texts*, ed. D. Mclellan, Oxford, 1971, p. 91.

[131] 参看 Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, vol. I, Oxford University Press, 1945, pp. 152~156。据 Jaeger 的看法,如果我们不把古希腊思想限于自

然哲学之一隅，而扩大视界至文学、政治、伦理等领域，则古希腊文化并不是只重自然而忽视人生的。关于柏拉图与当时医学的关系，见同书vol. Ⅲ，pp. 21~26。

[132] 钱大昕已指出，古书言"天道"皆主吉凶祸福言，与天命之性自是两事。见《十驾斋养新录》(国学基本丛书本)卷三，"天道"条，45页。关于原始天道观，可参看郭沫若：《先秦天道观之进展》，收入《青铜时代》(1954年版)，1~65页；池田末利：《天道と天命》，《广岛大学文学部纪要》二八卷一号(1968年12月)，21~39页；同书二九卷一号(1970年3月)，1~18页。

[133] 《左氏会笺》卷二四，2页。近人对此事的讨论，可看关锋、林聿时：《春秋哲学史论集》(1963)，262~265页。池田末利以为子产并不否定天道，仍是孔子"敬鬼神而远之"的意思，其说甚合理。见《春秋合理主义の再检讨——无神论への疑问》，《广岛大学文学部纪要》，二七卷第一号(1967年12月)，21~22页。

[134] 钱穆：《庄、老的宇宙论》，《庄老通辨》，133~179页，香港，1957。

[135] 有人曾怀疑《人间世》是否庄子所作，但论据并不充分(参看关锋：《庄子内篇的解释和批判》，314~318页，中华书局，1961。)严复论《人间世》曰："然而人间不可弃也。有无所逃于天地之间者焉，是又不可以不讲，故命曰：人间世。一命一义，而寓诸不得已，是故庄者非出世之学也。"(见《侯官严氏评点庄子》卷一，1页下眉批，台北艺文印书馆影印本，1970。)又由于庄子有严重的不可知论的倾向，他对宇宙起源问题并不肯究追到底。故《齐物论》曰："六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议。"(《庄子集解》，13页)

[136] 《史记会注考证》卷一三〇，7页。

[137] 《汉书·艺文志》名家"毛公九篇"条下，颜师古注引刘向《别录》曰："论坚白同异，以为可以治天下。"《汉书补注》卷三十，42页下。

[138] 这一点又与"道"之历史性有关系。战国、秦、汉以来，思想家论人间秩序的缘起，多强调其为古代圣王的"制作"。上自"制礼作乐"下至"观象制器"都是表现出此一中心观念。在"哲学的突破"的前夕，人间秩序乃"天"所建立的思想尚颇普遍。《左传》僖公十四年师旷曰："天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。有君而为之贰，使师保之，勿使过度。"(《左氏会笺》卷十五，57页)这仍是古代"天生烝民，有物有则"(《诗·大雅·烝民》)、"天佑下民，作之君，作之师"(《书·泰誓》)等观念的延续。但随"天道远，人道迩"而来，安排与维持人间秩序的责任便逐渐移到人的身上，特别是少数圣王。后来儒家尊孔子为"素王"，说他为汉立法，更是这一系思想的最高发展。道家《淮南子》之书亦自词曰："若夫刘氏之书，观天地之象，通古今之事，权事而立制，度形而施宜。"(《淮南鸿烈集解》卷二十一，9页下~10页上。)这是思想史上一大关键性问题，尚待详细研究。(关于诸子社会国家之起源论的简单介绍，可看梧轩：《战国诸子的历史哲学》，《清华周刊》第39卷第八期，755~

778页,1933年4月;关于"观象制器"可看顾颉刚:《古史辨》第二册,上编,45～69页。)

[139] 年代从钱穆的《先秦诸子系年》。魏文侯与鲁缪公礼贤之详情,见《先秦诸子系年》四〇"魏文侯礼贤考"及四八"鲁缪公礼贤考"。

[140] 《史记会注考证》卷四四,8～11页。

[141] 《吕氏春秋》卷十五,95页。

[142] 《淮南鸿烈集解》卷十九,5页下～6页上。

[143] 《吕氏春秋》卷十九《举难》篇白圭对孟尝君之言曰:"文侯师子夏,友田子方,敬段干木,此名之所以过(齐)桓公也。"(141页)则文侯对此三人之礼遇仍微有分别。

[144] 王应麟谓费惠公之"费"乃"鲁季氏之僭"(万蔚亭:《困学纪闻集注》,卷八上,7页上,台北中华丛书本,1960)。阎若璩《四书释地续》"费惠公"条,指出王伯厚同时之金仁山亦有斯说。百诗更博考而证成之,殆可视为定论(见《四书释地》,50～51页,万有文库本)。唯持异说者有毛奇龄、惠士奇诸家。详见焦循《孟子正义》所引(万有文库本,第六册,23页)。

[145] 《史记》谓孟子"受业子思之门人",而赵岐则谓孟子亲师子思。故王劭以《史记》"人"字为衍文。崔东壁《孟子事实录》卷上推断孟子与子思年不相及,必无受业子思之事。崔氏更据《孟子》"予未得为孔子徒也,予私淑诸人也"语,谓孟子之学恐不仅得之一人。其说良是(《崔东壁遗书》本,4页)。故本文所引孟子论子思之事数则,亦不宜以门户之私视之。

[146] 按:阮元于"愠,恨也"之下云:"观此三字,似经文有夺。"见《孟子注疏》(十三经注疏本)卷十下,《校勘记》,2页下。

[147] 《汉书补注》卷三十,27页下。

[148] 《孔丛子》中颇多子思与鲁缪公之记载,且谓缪公欲相子思。(四部丛刊初编缩本,卷三,3页。)但其书殆王肃伪造,不足采信(见罗根泽:《诸子考索》,530～535页)。唯卷二《居卫》篇云:"曾子谓子思曰:昔者长从夫子游于诸侯,夫子未尝失人臣之礼,而犹圣道不行。今吾观子有傲世之心,无乃不容乎?子思曰:时移世异,各有宜也。当吾先君,周制虽毁,君臣固位,上下相持若一体然。夫欲行其道,不执礼以求之,则不能入也。今天下诸侯方欲力争,竞招英雄,以自辅翼。此乃得士则昌,失士则亡之秋也。伋于此时不自高,人将下吾;不自贵,人将贱吾。舜、禹揖让,汤、武用师,非故相诡,乃各时也。"(11～12页)这段话,若不视之为史料,而视为后人治史所得之论断,则最能说明士阶层处境之先后不同。钱宾四师特别注意到这段文字,洵为巨眼(见《先秦诸子系年》上册,157页)。

[149] 《战国策校注》卷四,104页。

[150] 见《孟子·滕文公下》。详见《先秦诸子系年》下册,459～460页。

[151] 钱宾四师撰《稷下通考》及稷下诸子分考诸篇,均见《先秦诸子系年》,其所发

明最为详备。

[152] 《史记会注考证》卷四六，31页。

[153] 同上，卷七四，10～12页。

[154] 《新序》卷二，9页，《四部丛刊初编》缩本。按：罗根泽谓《新序》乃刘向时已成之书，非向所作，则其史料价值更高矣(《诸子考索》，541页)。

[155] 《盐铁论》卷二，18页，四部丛刊初编缩本。

[156] 清儒黄式三曰："不治而议论，客卿之例如此，孟子所谓无官守，无言责也。"(《史记会注考证》引，卷四六，31页。)按：稷下先生之"议论"正是其言责，故是"无官守，有言责"也。又《史记·田敬仲完世家》云："威王初即位以来，不治，委政卿大夫。九年之间诸侯并伐，国人不治。"《史记会注考证》引张文虎，谓前"不治"两字涉下而衍(19页)。其实"不治"即不问事之意，并非衍文。《滑稽列传》说齐威王"沉湎不治"，可证(同上，卷一二六，2页)。

[157] 《先秦诸子系年》，233页。

[158] 胡元仪《荀卿别传》说"列大夫，言比爵大夫也"，最得其正解(见《荀子集解考证》下，第一册，14页)。泷川氏《考证》引沈家本谓淳于髡不仕与下文"皆命曰列大夫相抵牾"，此殆沈氏误解"列大夫"之义。余考《说文》："例，比也。"段玉裁注曰："经皆作列。……经文本作列。盖古比例字只作列(《说文解字》八上，31页上)。《礼记·服问》篇："上附下附，列也。"郑注："列，等比也。"又曰"列音例"(卷十八，10页下)。则"列大夫"乃爵比大夫之说，毫无可疑。且《孟子荀卿列传》后文又云："齐尚修列大夫之缺，而荀卿三为祭酒焉。"刘向《荀子叙录》亦曰"皆号曰列大夫"(《荀子集解》第四册，100页)，故《田敬仲完世家》之"皆赐列第，为上大夫"之"上"字转为误字，且是单文孤证也。《盐铁论》则误从"世家"，不足据。

[159] 《战国策校注》卷四，79～80页。

[160] 我曾指出，春秋战国时代为士阶层表现其群体自觉之第一次(见《汉晋之际士之新自觉与新思潮》，《新亚学报》第四卷第一期，1958年8月，35页)，道尊于势的观念即随士之群体自觉而出现。宰我说"夫子贤于尧、舜"，子贡说"自生民以来未有夫子"(见《孟子·公孙丑上》)，孔门弟子把老师推崇在尧、舜之上，正是表示他们所代表的"道"高于时君所拥有的"势"。把这个观念推至其逻辑的结论，便会说只有孔子才配为"天子"了。《墨子·公孟》篇："公孟子谓子墨子曰：昔者圣王之列也，上圣立为天子，其次立为卿大夫。今孔子博于诗书，察于礼乐，详于万物，若使孔子当圣王，则岂不以孔子为天子哉！子墨子曰：……今子曰：孔子博于诗书，察于礼乐，详于万物，而曰可以为天子，是数人之齿，而以为富。"(《墨子间诂》第三册，卷十二，31页)孙诒让疑公孟子或即公明子高，盖七十子之弟子(28页)。可见这正是"夫子贤于尧、舜"说的思想发展。下逮战国晚叶，荀子门人称

颂其师，也说他"德若尧、禹，世少知之；方术不用，为人所疑；其知至明，循道正行，足以为纪纲。呜呼！贤哉！宜为帝王"(《荀子·尧问篇》,《荀子集解》第四册，106～107页)。这更是直截了当地说荀子该作"帝王"了。刘向《叙录》云："孙卿乃适楚，楚相春申君以为兰陵令。人或谓春申君，曰：汤以七十里，文王以百里。孙卿贤者也，今与之百里之地，楚其危乎。"(《荀子集解》第四册，109～110页。)这个故事本不可信(见《先秦诸子系年》，431～434页)，但故事的背景正是因荀子弟子宣传其师"宜为帝王"而来。故当时各学派大师无不有一群弟子为他们张声势。史言稷下学士数千百人，其中当然包括弟子在内。田骈"訾养千钟，徒百人"，孟子"后车数十乘，从者数百人"(《孟子·滕文公下》)，齐宣王要为他"养弟子以万钟"，都是显证。墨子更有一个组织严密的弟子群，"以巨子为圣人，皆愿为之尸"(《天下》篇)。这些学派的集体活动和团结意识都是士阶层自觉的表现，而各以推尊其教主(师)的方式来表示道尊于势的观念。《论语》："子路问曰：何如斯可谓之士矣？子曰：切切偲偲怡怡如也，可谓士矣。朋友切切偲偲，兄弟怡怡。"(《子路》篇)按《左传》："士有朋友"(《左氏会笺》卷十五，57页)，孔子之时，百家尚未兴起，孔子在这里是向整个士阶层唤起一种团结合作的精神。从以上这些士的群体自觉的具体表现，以及其中所透露的道尊于势的意识，我们可以认识到战国时代，尤其是中晚期道与势之间的紧张关系。

[161] 《左氏会笺》卷十九，56～57页。

[162] 《国语》卷一《周语》上曰："庶人传语。"韦昭注："庶人卑贱，见时得失不得达，传以语士也。"(上册，4页)《左传》襄公十四年："士传言，庶人谤。"竹添光鸿笺曰："周语庶人传语。是庶人亦得传言以谏上也。此有士传言，故别曰庶人谤为等差耳。"(《左氏会笺》卷十五，58页。)

[163] 《淮南鸿烈集解》卷二，15页上。

[164] 《盐铁论》卷二，15页。

[165] 《史记·孟子荀卿列传》，《史记会注考证》卷七四，8页。

[166] 后来，湣王称东帝，实本于宣王所开创之基础。因《史记》论宣王事多误为湣王，故读者对宣王的政治业绩印象不深。详见《先秦诸子系年》第一一七、一二〇、一二八诸篇。

[167] 《荀子·儒效篇》，《荀子集解》第二册，30页。

[168] 《史记会注考证》卷七九，5～6页。按：据《秦始皇本纪》及《田敬仲完世家》，皆齐称帝在前(公元前288年)，秦伐齐在后(公元前285年)(见《史记会注考证》卷五，69～70页；卷四六，37～41页)。故此处叙事次第，足滋误会。

[169] 详见《先秦诸子系年》下册，485～489页。

[170] 《史记会注考证》卷六，11页；卷八七，6页。

[171] 《观堂集林》卷四，162～163页，海宁王静安先生遗书本。按：王氏所考六国

博士尚有遗漏，我可以为他添一条证据。《赵策》："郑同北见赵(惠文)王(公元前298年～公元前266年)，赵王曰：子南方之博士也。"注："同，郑人。郑在赵之南。博士，辩博之士。"补曰："秦官有博士，或战国儒士有此称。"(《战国策校注》卷六，154页。)据《资治通鉴》，公元前375年，韩灭郑之后，即都于郑。胡三省注云："韩既都郑，故时人亦谓韩王为郑王。"(中华书局标点本，1963，卷一，36页)则郑同殆韩博士也。

[172] 《两汉经学今古文平议》，165～166页，香港新亚研究所，1958。

[173] 见《汉书补注》卷十九上，7页下。

[174] 《史释》，见《文史通义》，149页。《韩非子·五蠹》篇"以吏为师"之语当是观察秦国的实况而写的，无怪乎秦始皇之深赏此篇也。

[175] 《先秦诸子系年》上册，233页。

[176] 《史记会注考证》卷七四，8页。

[177] 《战国策校注》卷九，235～236页

[178] 卫宏：《汉旧仪补遗》卷上，2页下，孙星衍集校，汉官七种本。参看俞正燮：《先生释义》，《癸巳存稿》卷四，118～220页，人人文库本。

[179] 《先秦诸子系年》下册，458～459页。

[180] 《说苑》卷十四，65页。鲍白令之即浮邱伯，近人蒙文通有考证，见钱穆《两汉博士家法考》173页所引。

[181] 关于当时学术大师推荐弟子之风，可看齐思和《战国制度考》190页及注182及相原俊二：《先秦时代の"客"について》，中国古代史研究会编，《中国古代史研究》，11～17页，东京，1960。

[182] 《荀子集解》第三册，卷十一，《强国》篇，50页。

[183] 参看增渊龙夫：《中国古代の社会と国家》，196～207页，东京，1960。

[184] 钱宾四师尝分战国之士为劳作派、不仕派、禄仕派、义仕派、退隐派五大类。大体虽仍以学派为主要划分的标准(《国史大纲》，上册，73～75页)，但也可见士之流品分化的一面。士之流品分化亦有其他地理的背景。友人严耕望先生曾有专篇分析，见严耕望：《战国学术地理与人才之分布》，《新亚学院学术年刊》第十八期(1976年9月)。《吕氏春秋》卷十六《去宥》篇云："东方之墨者谢子将西见秦惠王，惠王问秦之墨者唐姑果。唐姑果恐王之视谢子贤于己也，对曰：谢子东方之辩士也。其为人甚险，将奋于说以取少主也。"(101页)这个故事虽强调个人忌贤的成分，但亦是说明地域分化的力量有时大于学派的凝聚力量。

[185] 关于战国时代"客"的研究，可看渡边卓：《战国时代における"客"の生态》，《日本中国学会报》第一编(1950)及相原俊二的《先秦时代の"客"について》。按，《左传》文公十四年(公元前612年)：公子商人骤施于国，而多聚士，尽其家(《左氏会笺》卷九，18

页)。襄公二十一年(公元前551年):怀子好施,士多归之。宣子畏其多士也,信之。(《左氏会笺》卷十六,12页。)《左氏会笺》引魏禧说,谓养死士自怀子始,四公子尚在后,则《左传》私门所养者是死士,与战国仍有别。四公子之"士",死士仅占一部分而已。

[186] 《吕氏春秋》卷十九,134页。

[187] 按:《荀子·解蔽篇》"宾萌"讹为"宾孟"。俞樾正其误,并说:"所谓宾萌者,盖当时有此称。战国时游士往来诸侯之国,谓之宾萌。"(《荀子集解》第四册,4～5页。)又《商君书·徕民》篇,"宾萌"则讹为"寡萌"。孙诒让亦据《吕氏春秋》高诱注订正,谓"宾萌即客民,对下民为土著之民也"。其说亦是。(朱师辙:《商君书解诂定本》,53页,中华书局,1975。)

[188] 《史记会注考证》卷七五,17～18页。参考《战国策校注》卷四,89～90页。《补》曰:"《列士传》孟尝君厨有三列,上客食肉,中客食鱼,下客食菜。"未知信否。

[189] 相原俊二:《先秦时代の"客"について》,226页。

[190] 见《史记会注考证》,卷七六,4～8页。

[191] 同上,卷七八,15～16页。

[192] 《战国策校注》卷四,81页。

[193] 同上,102页。

[194] 同上,88页。

[195] 《史记会注考证》,卷八五,12页。

[196] 《荀子集解》第二册,19～20页。引文末句之注乃总括郝懿行与王念孙之注释而成。

[197] 《史记会注考证》卷八七,3页。钱宾四师疑李斯辞荀卿之言太卑鄙,或为鄙斯者所假造(《先秦诸子系年》下册,477页)。但不论是否出于李斯之口,这番话的确十分生动地反映了当时游士的处境和心理状态。《史记》、《战国策》及诸子著述中涉及游士之生活与思想者,其个别故事之真实性几乎全都可疑,其中当然有夸张、误传以至捏造等情况。但是从社会史的观点说,它们所显示的时代通性则绝对可信,因为即使是捏造,也是当时的社会心理的产物也。本文采用这些材料,仅取其通性之真实,并不表示接受个别故事为历史事实。特附志于此,以免误会。

[198] 《史记会注考证》卷一一二,7～8页。参看《汉书补注·公孙弘传》载弘"起客馆,开东阁,延贤人"事及《汉书补注》引《西京杂记》之文(卷五八,6页下)。

[199] 《史记会注考证》卷七八,15页。

[200] 同上,卷八五,13～14页。

[201] 同上,卷六,11页。

[202] 吕氏舍人晋籍者逐出,秦籍者迁;而嫪氏舍人则合部迁蜀,可见后者均隶秦

籍，又吕氏舍人中分六百石以上及五百石以下两大类。这些人都是经过不韦援引而为吏者。嫪氏四千余家中当亦有不少吏在，不过因处置一律，故未言及官秩耳。今考秦代地方官，郡丞秩六百石，县令秩千石至六百石，县长秩五百石至三百石，中央官如博士亦仅比六百石，可见这些吕氏舍人都是中级乃至上级官吏，数年之内两次大整肃，自然会有吏员不足的情形。复嫪氏舍人或即重新录用之先声。《云梦秦简》云："可(何)谓宦者，显大夫？宦及智(知)于王，及六百石吏以上，皆为显大夫。"(《文物》,1976年8月,33页)则秦代官制中六百石是一重要分水线。六百石以上是见知于王的显宦了。这条律文十分重要，使我们懂得何以秦廷处置吕氏舍人，要分六百石以上及五百石以下两类。郭沫若推测吕、嫪两派有冲突，故不韦死而嫪氏舍人复起。这也是一种可能性(见《十批判书》,402～404页)

[203] 《云梦秦简释文(三)》,《文物》,1976年8月,33页。

[204] 《汉书补注》卷五,9页上。

[205] 《史记会注考证》卷一一七,2～3页。

[206] 详见余英时:《东汉政权之建立与士族大姓之关系》,《新亚学报》,第一卷第2期,1956年2月。

[207] 游士并不始于战国，楚材晋用便是春秋时代的事。但游士最早见于何时，它何时成为一种普遍风气，是两个不同的问题。从历史的观点说，后者更有意义。本文论"礼贤"与"养士"也都是着眼于时代风尚。又《国语·齐语》载管仲语齐桓公之言曰："为游士八十人……奉之以车马衣裘，多其资币，使周游于四方，以号召天下之贤士。"(上册,83～84页)姑不论此语是否出自管仲之口，至少此处"游士"一词是具有特殊意义的，与本文所说的游士不同。

[208] 见陈登原:《国史旧闻》第一分册,187～188页。这话当然也不可一概而论。《史记·李斯列传》:"会韩人郑国来间秦，以作注溉渠。已而觉，秦宗室大臣皆言秦王曰：诸侯人来事秦者大抵为其主游间于秦耳。"(《史记会注考证》卷八七,5～6页。)据《河渠志》:"秦欲杀郑国，郑国曰：始臣为间，然渠成亦秦之利也。"(《史记会注考证》卷二九,7页。)可见游士为宗国来间秦者亦大有人在。不过秦宗室大臣因排外心理作祟，可能也故甚其辞。

[209] 《战国策校注》卷三,13页。

[210] 《史记会注考证》卷六九,34～35页。按：苏秦的故事，近人疑之最甚，且有谓其人为子虚乌有者。但最近马王堆汉墓出土帛书别本《战国策》，大部分是关于苏秦游说的资料，且为较原始可信之资料。因此我们对苏秦的历史地位，大致已可肯定。帛书中有苏秦自齐献书燕昭王，有云："王之于臣也，贱而贵之，蓐(辱)而显之，臣未有以报王。"此似可证明有关苏秦出身微贱的记载是有根据的。见《马王堆汉墓出土帛书战国策释文》(《文

物》,14～26页,1957年1月。上引文句在16页)。全文另有单行本,名曰《战国纵横家书》(文物出版社,1976),并附有考释文字数篇,足资参证。

[211] 《史记会注考证》卷一一二,27页。

[212] 荀悦:《汉纪》第一册,卷十,96页,万有文库本。

[213] 按汉末士大夫自觉其与先秦游士的历史地位相似,可以申屠蟠之言为证。史言"先是京师游士汝南范滂等非讦朝政,自公卿以下皆折节下之。太学生争慕其风,以为文学将兴、处士复用。蟠独叹曰:昔战国之世,处士横议,列国之王,至为拥彗先驱,卒有坑儒烧书之祸,今之谓矣"(《后汉书》第五册、卷五三,1752页,中华书局标点本)。故范晔为《党锢传》序亦特引用"处士横议"之语(《后汉书》,第八册,2185页)。参看Chi-Yun Chen, *Hsün Yueh The Life and Reflections of an Early Medieval Confucian*. Cambridge University Press, 1975, pp. 81～83。

[214] 《战国策》第一册,《秦策四》,54页,万有文库本。

[215] 《史记会注考证》卷六九,2页。

[216] S. N. Eisenstad, *The Political Systems of Empires, The Rise and Fau of the Historical Bureaucratic Societies*. Free Press, 1963, pp. 27～28;300～302.

[217] 杨联陞评James J. Y. Lun, *The Chinese Knight errant*,《清华学报》第七卷第1期,287页,1968年8月。

[218] 《云梦秦简释文(二)》,《文物》,9页,1976年7月。

[219] 《汉书补注》卷五十,12页下。

[220] 陈奇猷:《韩非子集释》引,下册,796页。

[221] 林甘泉:《秦律与秦朝的法家路线》,《文物》,23页,1976年7月。

[222] 《汉旧仪》卷下,11页下。唯可注意者,秦律有"黥城旦"及"系城旦六岁"诸条,与此有异,尚待进一步研究(《文物》,13页,1976年8月)。

[223] 《汉书补注·惠帝纪》引孟康说(卷二,3页下)。

[224] 《云梦秦简释文(三)》,《文物》,33页,1976年8月。

[225] 陈奇猷:《韩非子集释》,上册,239页。

[226] 朱师辙:《商君书解诂定本》,5页。

[227] 《史记会注考证》卷六八,20页。

[228] 《云梦秦简释文(三)》,《文物》,29页,1976年8月。

[229] 《汉书补注》卷四,14页上。

中国知识分子的古代传统

——兼论“俳优”与“修身”

近几十年来，西方学者，特别是社会学家和史学家，讨论知识分子问题的兴趣甚为浓厚，意见尤其分歧。大体上说，我们可以分辨出两种看法：早期的讨论比较强调知识分子的现代性格，即知识分子因为不成其为一固定的社会阶级或团体，而发展出一种自由批判的精神。最近十余年来，关于西方知识分子的讨论渐渐转移到历史的渊源方面，因此有的人强调知识分子所代表的“传统”问题。这就与宗教发生了直接联系。从这个观点说，知识分子批评现实，主要是因为现实不合于他们所维护的一些基本价值。古代的基督教既代表一种价值系统，当然也成为社会批判的根据了。照这种说法，知识分子的后面总是有一个“神圣的”(Sacred)传统的。现代知识分子虽已与中古的宗教分离了，但就其所关切者是最终极的价值而言，他们仍可以说是代表了一种“神圣的”传统。据前一种看法，知识分子主要是以自由人的身份来批判一切的；据后一种看法，则知识分子的批判性来自他们所代表的神圣传统——相当于中国所谓的“道”。

西方关于知识分子问题的讨论，一时还不可能获得完全一致的结论，甚至如何给知识分子下定义，也不免家异其说。以上两种看法其实只是着眼点的不同，并不必然互不相容。但由此可见问题本身的复杂性。想把知识

分子截然划分为传统型与现代型是一件很困难的事情。如果再进而论中西知识分子型态的异同，其困难自然更多。不可否认，中国知识分子自有其特殊的性格，但是这种特殊性基本上是来自中国文化的传统。若仅以型态而论，则中西知识分子之间也未尝没有大体相同之处。例如西方近代知识分子在社会身份和思想上都以"自由流动"显其特色，我们在战国所谓"游士"的身上也找得出这种痕迹。但中国古代的"士"又多以"道"自任，这就近乎西方古代和中古的宗教型的知识分子了。而且型态之近似并不能掩其实质之殊异，这尤其是喜欢比较中西文化异同的人所不可不注意的事。本文正是企图从异同之际着眼，讨论中国古代知识分子的某些特色。

西方学者对知识分子虽没有获得一致的定义，但他们都肯定知识分子有一个共同的性格，即以批评政治社会为职志。这在中国也不例外。孔子说："天下有道，则庶人不议。"反过来说便是"天下无道，则庶人议"。而天下永远是处在"无道"或不尽合于"道"的状态。这里的"庶人"也包括"士"。"议"即是"批评"。故孟子有"处士横议"之语。西方学者中强调知识分子是自由人的一派往往不肯溯其源至宗教的传统，他们转而求之于俗世的背景。德国的社会学家达伦道夫(Ralf Dahrendorf)因此把中古宫廷中的"俳优"(Fools)看成现代知识分子的前身。"俳优"在社会上没有固定的位份，他们上不属于统治阶级，下不属于被统治阶级；既在社会秩序之内，又复能置身其外。所以他们可以肆无忌惮地用插科打诨的方式说真话，讽刺君主。西方的"Fools"另有"愚人"的含义，也就是说真话的傻子。这一"愚"的美德在西方思想史上备受赞扬。最著名的作品自然要数伊拉斯谟(Desiderius Erasmus)的《赞愚》(*The Praise of Foly*)了。这种"愚"并不是老子所谓"大智若愚"或颜回的"不违如愚"，而近乎宁武子的"其愚不可及"之"愚"。不过在中国人的观念中并没有把"愚"和"俳优"直接联系起来，更没有想到用"俳优"来和"士"相提并论。

但是中国古代的知识分子也不是与"俳优"毫无渊源。司马迁《报任安书》说得很明白：

> 仆之先人非有剖符丹书之功，文史星历近乎卜祝之间，固主上所戏弄，倡优畜之，流俗之所轻也。

可见在帝王心目中，像司马迁这样的文史专家也不过和倡优差不多，可以加以戏弄的。司马迁之所以特立《滑稽列传》正由其深有身世之感。因为《滑稽列传》中不但包括了俳优如优孟、优旃之流，并且也包括了俳优型的知识分子如淳于髡。淳于髡名列齐国的稷下先生，是一位声望很高的知识界领袖。《史记》又说他"博闻强记，学无所主"，尤以"谏说"著称（见《孟子荀卿列传》）。汉武帝时的东方朔也和他是同一型的人物。淳于髡、东方朔和俳优的共同之点便是"言谈微中，亦可以解纷"。他们都能寓严肃的批评于嬉笑怒骂之中，"滑稽"一词即取义于此。

西方俳优有讥刺的自由，不致受到惩罚。中国亦复如此。晋国的优施曾说："我优也，言无邮。"（《国语・晋语二》）"邮"是"尤"的假借字，意思是说俳优无论说什么话都是没有罪的。不但优言无罪，甚至优行亦得免罪，五代时名优敬新磨手批后唐庄宗（李存勖）之颊而竟仍能以巧语自解（见《新五代史・伶官传》及《资治通鉴・后唐纪一》）。中国历史上俳优巧妙地指斥帝王与权贵的故事可说从来没有中断过。北宋的童贯、南宋的史弥远，在他们权势熏天之际，便正是优伶讥骂的对象。周密说优人"巧发微中，有足称言者"（见《齐东野语・优语》条），是完全不错的。可见"言谈微中"的滑稽传统在中国戏台上一直没有断过。清末、民初，皮黄演员借题发挥，嘲弄政治人物的故事还在大量地流传着。

俳优的滑稽传统对中国一部分知识分子也有影响。东方朔的诙谐当时人便已说他"口谐倡辩"、"应谐似优"了（《汉书》本传"赞"）。同时代的枚皋以辞赋著称，更是有意识地模仿俳优，自言"为赋乃俳，见视如倡"（《汉书・枚乘传》附）。唐代王琚则自称："谈谐嘲咏，堪与优人比肩"（《旧唐书》本传）。这些事实都可以为司马迁"文史星历……固主上所戏弄，倡优畜之"的话作注解。后世如苏东坡"一肚皮不合时宜"，因此"嬉笑怒骂，皆成文章"，多少也与俳优传统有关。元好问论诗绝句"俳谐怒骂岂时宜"即明为东坡而发。以"俳谐"易"嬉笑"，足见遗山听曲识真，决不仅是为了平仄之故。不过知识分子究竟不是俳优，得不到"优言无邮"的待遇，而中国又不比西方，知识分子可以在"愚"的传统里免祸全身。所以用"俳谐怒骂"的方式说老实话的人，只有以"狂"自居。传说中的箕子向纣王进谏不从，而披发佯狂，这才

降为奴隶，免除一死。孔子说："古之狂也肆。"(《论语・阳货》)便是指着箕子型的肆意直言而说的。东方朔不就是被人呼为"狂人"吗？(《史记・滑稽列传・褚先生补传》)中国史上特别有"狂士"一型人物，大抵都和说老实话有关系。广武君引秦汉之际的成语，即有"狂夫之言，圣人择焉"(《史记・淮阴侯列传》)。可见其时已以"狂"与直言为不可分，此语唐代魏徵也引之以谏太宗(《资治通鉴・唐纪十》，贞观八年条)。严光答司徒侯霸语："怀仁辅义天下悦，阿谀顺旨要领绝。"汉光武也笑他是"狂奴故态"(《后汉书・逸民列传》)。严光披羊裘垂钓，又以足加光武腹上。这些都是佯狂的表演。唐初谏议大夫王珪直言无隐，仍自称是"罄其狂瞽"(《贞观政要・求谏》)。中国知识分子这一"狂"的传统真足与西方的"愚"交相映发。尤可注意者，二者都与俳优有相当程度的内在关联。"狂"与"优"有一个基本相同之点，即不以真面目示人。优孟衣冠固然是扮演非我的角色，佯狂也同样非复原来的自己了。事实上，也只有在这种假扮的情况下，说老实话的人才能为"人主"所优容。所以"优容"、"优假"之"优"字断然是与"俳优"之"优"有语源关系的。

上面所说的只是中国知识分子的历史侧影之一面。这一侧面恰巧与西方传统有类似的地方。但是中国传统知识分子的正面形象却是十分庄严的，这便是我们通常所说的"士"或"士大夫"。从正面来看，中国知识分子来自一个与西方截然不同的文化源头。从孔子开始，知识分子就以"道"自任，而这个"道"则是中国所特有的。先秦初起的三大学派——儒、墨、道——尽管各道其所道，但他们在代表"道"说话这一点上却并无例外。从这一角度来看，中国传统知识分子不仅与西方近代知识分子不同，而且与近代以前西方的"道"的代理人也大有区别。

西方近代知识分子基本上是脱离了中古宗教的"俗世"(Secular)人物。他们尽管多少都有个别的宗教背景，但是他们批评社会则并不必然根据宗教信仰或神学理论。相反地，他们的凭借往往只是个人的"理性"或"知识良心"。另一方面，西方中古的"道"则寄托在基督教上。这是上帝所启示的"道"，其代理人是教会僧侣与神学家。他们是和世俗政治权威并立的精神权威，而且至少在基督教的原始理论上彼此互不干涉。近代西方知识分子之所以不肯自承源于这个宗教传统，其主要原因之一便在于他们已不复遵

守"恺撒之事归之恺撒,上帝之事归之上帝"的原则,他们要管的正是恺撒的事。

中国古代知识分子直接承三代礼乐的传统而起。春秋战国是一个"礼坏乐崩"的时代,礼乐已不再出自天子,而出自诸侯,故孔子斥之为"天下无道"。统治阶级既不能承担"道","道"的担子便落到了真正了解"礼义"的"士"的身上。在这个意义上,孔子可以说是中国史上最先出现的一位知识分子。中国古代当然早已有了知书识礼的"士",今天所发现的甲骨文的卜人(或称"贞人")无疑便是有知识的人。但是孔子以前的"士"只是古代贵族社会中的一个固定阶层,他们不曾超越位份的限制而自由地思想,更没有资格以"道"自任,因此还不具备今天我们所说的"知识分子"(intellectual)的条件。前引司马迁"文史星历近乎卜祝之间,固主上所戏弄,倡优畜之"那一段话正可为古代不少知书识礼的人的写照。孔子以后,士的处境开始有剧烈的变化。孔子首先便对"士"重新加以界说。他说:"士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也。"(《论语·里仁》)又说:"士而怀居,不足以为士矣。"(《论语·宪问》)这种新的"士"才是我们所说的知识分子。"士"成为"道"的承担者是经过一段曲折的历史发展的,此处不能详论。简单地说,这一发展包括了客观与主观两方面的因素。客观方面是"士"从古代"封建"秩序中游离了出来,获得身份的解放;主观方面是"礼坏乐崩"、王官失守之后,诗书礼乐的传统流散到"士"阶层之手。古代的"士"本来就熟习礼乐、接近典册,孔子本人成学的经过便是显证。所以这个发展是顺理成章的。

古代的礼乐虽具有宗教性("天道")的成分,但这个传统到了孔子手中却并没有走上"天道"的方向而转入了"人道"的领域。这种发展的方向当然不是孔子个人所单独决定的,春秋以来,中国文化已日益明显的有从天道转到人道的倾向。公元前523年郑国的子产即已明白地提出了"天道远,人道迩"的见解。孔子以后,百家竞起,虽所持之"道"不同,但大体言之不但都与诗书礼乐的传统有渊源,而且也都以政治社会秩序的重建为最后的归宿之地。因此刘歆说诸子"合其要归,亦六经之支与流裔",司马谈则说"夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也"(《史记·太史公自序》)。这两家的论断恰好是一原其始,一要其终。(这里面当然涉及非常复杂的思想史上的问题,详细分析与论证见本书《古代知识阶层的兴起与发展》和《道统与政统之

间——中国知识分子的原始型态》两文。）中国知识分子的历史性格自始即受到他们所承继的文化传统的规定，就他们要管恺撒的事这一点来说，他们接近西方近代的知识分子，但是就他们代表"道"而言，则他们又接近西方中古的僧侣和神学家。由此可见以西方的标准来分别知识分子的传统性格与近代性格，施之于中国的情况终不免进退失据。

中国古代知识分子所持的"道"是人间的性格，他们所面临的问题是政治社会秩序的重建。这就使得他们既有别于以色列先知的直接诉诸普遍性、超越性的上帝，也不同于古希腊哲人对自然秩序的探索。因此之故，中国知识分子一开始就和政治权威发生了面对面的关系。但是以现实的势力而言，知识分子和各国君主是绝对无从相提并论的。知识分子之所以受到尊重，基本上是由于他们代表了"道"。在各国争霸的局面下，王侯们除了需要知识分子的技术服务外，同时更需要"道"对他们的"势"加以精神的支持。建筑在赤裸裸的暴力基础上的"势"是不可能有号召力的，政权多少要具备某种合法性（或者也可以说是"合道性"，即英文的legitimacy）。这一点可以说是古今中外一切政权都必须遵守的通则。中国的"道"也正在这一点上显出了它的特殊之处。西方古代宗教性的"道"寄托在有正式组织的教会手中，所以俗世帝王之"势"的合法性，必须来自教会。教会或大主教为帝王加冕的仪式便象征"道"对"势"的正式认可。由于西方的教会代表了与俗世王权分庭抗礼甚至凌驾其上的精神权威，并且具有绝对独立自主的力量，这种"道"的承认自有其庄严的真实意义，不只是一种政治上的缘饰。但是中国的"道"自始即没有组织的形式，因此"道"的庄严性只有透过个别知识分子的自重自尊始能显现出来。中国古代知识分子为了尊显其"道"，也曾作过一些客观化、形式化的努力，以期与"势"分庭抗礼。最明显的便是以"道"为标准，而把知识分子与君主的关系分为师、友、臣三类。在这种分类之下，最高一层的知识分子在"道"的立场上和君主是师弟关系而不是君臣关系了。《孟子》书中所载子思与鲁缪公之间，关于师与友的问题的争执便清楚地反映出"道"与"势"之间在发展形式关系上所遭遇的困难（见《孟子·万章下》）。但在"道"、"势"双方彼此需要的情势下，这个分类办法最后终于成为一种普遍接受的公式。关于这一点，当时的记载很多。例如魏文侯"师子夏、友田子方、敬段干木"（《吕氏春秋·举难》篇）。费惠公曰："吾于子思，则

师之矣；吾于颜般，则友之矣；王顺、长息，则事我者也。”郭隗答燕昭王，引当时成语：“帝者与师处，王者与友处，霸者与臣处，亡国与役处。”（《战国策·燕策》）墨者巨子孟胜也说：“吾于阳城君，非师则友也，非友则臣也。”（《吕氏春秋·上德》篇）这种师友关系后来在齐国所设立的“稷下先生”制度中更获得进一步的形式化。稷下先生的特色是“不治而议论”（《史记·田敬仲完世家》、《史记·孟子荀卿列传》），“不治”是表示他们“无官守”，也就是说他们与齐王并非君臣关系。所以他们的正式称号是“先生”，即是“师”之义（“先生”是师的专称，见《管子·弟子职》篇）。“议论”则是他们的专职，即“言责”。当时的知识分子各持其“道”以批评政治，稷下学宫则正式将这种言论自由加以制度化，以示“势”对于“道”的尊重。由此可见中国古代知识分子确曾对于“道”的形式化、客观化的问题作过自觉的努力。

知识分子以“道”自重本来是历史上一种普遍的现象。社会学家席尔思（Edward Shils）对于这个现象曾作过比较研究。他指出各高级文化中，知识分子都因为他们所追求的是最终极的真理而发生一种“自重”（self-esteem）的感觉，无论这种“真理”是宗教、哲学或科学。另一方面，知识分子为“王者师”的情形也不限于中国一地。古希腊的柏拉图、亚里士多德以及中古的阿尔昆（Alcuin，查里曼大帝的国师）都曾有过和子夏、子思、稷下先生等类似的经验。但是由于文化传统的不同，中国古代知识分子以道自重和抗礼帝王的意识确是发展得最普遍，也最强烈。因此他们在出处辞受之际也特别讲究分寸，《孟子》一书便是最好的证据。

前面已指出，中国知识分子不但自始即面对着巨大的政治权势，而且还要直接过问恺撒的事。他们虽自任以“道”，但这个“道”却是无形的，除了他们个人的人格之外，“道”是没有其他保证的。以孤独而微不足道的个人面对着巨大而有组织的权势，孟子所担心的“枉道以从势”（《滕文公下》）的情况是很容易发生的，而且事实上也常常发生，汉代公孙弘的“曲学阿世”便是最著名的例子。为了使“道”不受委屈，中国古代知识分子进行了客观和主观两方面的努力。客观方面他们要建立“道”尊于“势”的观念，使拥有政治权势的人也不能不在“道”的面前低头。因此孟子有道尊于势之论，荀子以圣与王并列，“圣者尽伦，王者尽制”，《中庸》也德、位双提。他们在这一方面的努力多少发生了一些效果，虽然并不能彻底地驯服“势”，至少后世的知识

分子之中颇不乏接受这种观念的人。明末的吕坤说得最痛快直截：

> 故天地间惟理与势为最尊。虽然，理又尊之尊也。庙堂之上言理，则天子不得以势相夺。即夺焉，而理则常伸于天下万世。故势者，帝王之权也；理者，圣人之权也。帝王无圣人之理则其权有时而屈。然则理也者，又势之所恃以为存亡者也。以莫大之权，无僭窃之禁，此儒者之所不辞，而敢于任斯道之南面也。(《呻吟语全集》卷一之四)

可见这个传统从战国到明末始终保存在中国知识分子的身上。在主观方面，古代知识分子则提倡内心修养，这是要给"道"建立内在的保证。关于这一方面，我在有关知识分子的旧作中仅引而未发，现在不妨借这个机会略加补充。在西方和其他文化中，只有出世的宗教家才讲究修养，一般俗世的知识分子似是很少特别注意及此的。中国知识分子入世而重精神修养是一个极显著的文化特色。中国何以有此文化特色是一个极难解答的问题，也不在本文讨论的范围之内。我在这里只想从历史发展的观点上指出中国知识分子之强调修养不但与"道"的性格有关，并且涉及"道"与"势"之间的关系。

在"礼坏乐崩"之余，人间性格的"道"是以重建政治社会秩序为其最主要的任务。但是"道"的存在并不能通过具体的、客观的形式来掌握。它既不化身为人格性的上帝(Personal God)，也不表现于教会式的组织，而只有靠以"道"自任的个人——知识分子——来彰显。这就是孔子所说的"人能弘道，非道弘人"(《论语·卫灵公》)。但这样一来，个人在"道"的实现过程中所承担的责任便异常沉重。所以曾子说："士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？"(《论语·泰伯》)这个"己"字分明是指"士"的个体而言的。为了确切保证士的个体足以挑此重担，走此远路，精神修养于是成为关键性的活动。试想士之所以自任者如此之大，而客观的凭借又如此薄弱，则他们除了精神修养以外，还有什么可靠的保证足以肯定自己对于"道"的信持？所以从孔子开始，"修身"即成为知识分子的一个必要条件。"修身"最初源于古代"礼"的传统，是外在的修饰，但孔子以后已转化为一种内在的道德实践，其目的和效用则与重建政治社会秩序密

不可分。从发生的历程说，这种内求诸己的路向正是由于中国知识分子的外在凭借太薄弱才逼出来的。《论语》中有一段孔子关于君子修身的话最值得注意：

> 子路问君子。子曰：修己以敬。曰：如斯而已乎？曰：修己以安人。曰：如斯而已乎？曰：修己以安百姓。修己以安百姓，尧、舜其犹病诸！（《论语·宪问》）

孔子最初是把"修己以敬"作为一种普遍命题而提出的。但子路不以此为满足，层层逼问"修己"到底有何目的和效用，所以最后孔子只好说明"修己"始能"安人"、"安百姓"。可见"修身"的观念并非凭空而起的，而是以建立政治社会秩序中之"道"为其终极的目的。这样已明显地透出所谓"德治"的意思，所以孔子特别举尧、舜为例证。后来孟子对这一方面发挥得更为透彻。但是"修己"在孔子只是"安百姓"的必须条件，而不是充足条件，因此他才说虽尧、舜也未必能完全做得到这一点。通观全段文字，孔子"修己"之说毫无疑问是针对着知识分子而提出的。不过由于人君在政治社会秩序中是处于枢纽的地位，他当然更应有"修己"的必要。政治中心无"德"而能达到"天下有理"的境界是不可想像的。后世儒家特别强调皇帝必须"正心诚意"，其故即在于是。朱子一生对皇帝便只说"正心诚意"四个字。不但如此，"道"的重任虽在"士"的身上，而"道"的实现则是社会上人人分内之事。在这个意义上，"修己"是一个普遍性的价值。荀子论"君道"一再说"闻修身，未尝闻为国"。又说："臣下百吏至于庶人莫不修己而后敢安正。"（均见《荀子·君道篇》）稍后《大学》所谓"自天下以至于庶人，……是皆以修身为本"，正是从荀子思想中演变出来的。

"修身"之为内在道德实践虽最早由孔子正式提出，但它并不是儒家的专利品。事实上，最先用这两个字为篇名的是墨子。（孔子言"修己"，义则一致。当时各家皆言修身，故近人疑《墨子》此篇为伪作是缺乏充分根据的。）《老子》第五十四章有"修之于身，其德乃真"的说法。《管子》一书中原来也有《修身》一篇，可惜早已遗失了。荀子的《修身篇》反而最后出。可见这是古代知识分子共有的观念。墨子论修身有特别值得注意的地方。第

一，他开宗明义即说："士虽有学，而行为本焉。"则他讲"修身"是专为知识分子而发的。第二，篇中数见"……不可虚假，反之身者也"，至少在字面上很接近孟子的"反身而诚"。第三，他论及"修身"的弊病，其中有一项便是"守道不笃"，尤可证他相信"修身"足以坚定知识分子对于"道"的信持。在墨子的时代，"士"与"势"的关系已十分密切，常常面临出处辞受的问题。墨子是主张出仕当以"义"为根据的人，因此"修身"便更为迫切不可缓了。他说：

> 今士之用身，不若商人之用一布之慎也。……世之君子欲其义之成，而助之修其身则愠。是犹欲其墙之成，而人助之筑则愠也，岂不悖哉！（《墨子·贵义》）

"修身"与知识分子在政治上的处境息息相关，这在墨子思想中已表现得很清楚了。

后世儒家修身最推重孟子，《孟子·公孙丑上》篇中的所谓"知言养气"章和《尽心》上下两篇，尤为古今儒家聚讼之所在。我们稍一检讨其中所透露的有关精神修养的效用方面，即可知孟子之强调修身，尤其和他之特别重视知识分子的出处辞受有不可分的关系。"知言养气"章说：

> 公孙丑问曰：夫子加齐之卿相，得行道焉，虽由此霸王不异矣。如此，则动心否乎？孟子曰：否。我四十不动心。曰：若是，则夫子过孟贲远矣。曰：是不难。告子先我不动心。曰：不动心有道乎？曰：有。

以下即论北宫黝、孟施舍之养勇，并旁及子夏之笃信和曾子之反求诸己云云。由此可见孟子的修养正是使他能对权势"不动心"的根据。此处论"养"专引古代勇士为证，则这种功夫大约与武的传统有特殊渊源。但至孟子之世已为知识分子所普遍地借用了。精神修养不限于儒家，这一章也提供了最可靠的证据。告子"不动心"先于孟子，当然也是修养的结果。《管子·心术》上下篇与《内业》篇专言治心养气之道，大约也是公元前4世纪至公元前3世纪的记录。现在传世的尚有一件讲"行气"的玉佩铭文，考古学家断其作于公元前380年，尚在孟子生年之前，更可证"养气"传统远有来源（铭文著录

于《三代吉金文存》卷二十)。但战国时代的知识分子则往往强调养气治心可以得"道",有了"道"然后才能治天下。如《心术下》云:

> 气者,身之充也,行者,正之义也。充不美则心不得,行不正则民不服。……心安是国安也,心治是国治也。

《内业》篇说:

> 心静气理,道乃可止。……修心静音,道乃可得。
>
> 治心在于中,治言出于口,治事加于人,然则天下治矣。

这都是要用个人的修养来保证"道"的真实性,以坚定一般人对于"道"的信念。《孟子·尽心》篇屡言"修身",兹引两节于下:

> 故士穷不失义,达不离道。穷不失义,故士得己焉;达不离道,故民不失望焉。古之人,得志,泽加于民;不得志,修身见于世。穷则独善其身,达则兼善天下。(《尽心上》)
>
> 守约而施博者,善道也……君子之守,修其身而天下平。(《尽心下》)

必须指出儒家论修身兼顾"穷"与"达"两面。"达"是得君行道,可以使天下治;"穷"则不为权势所屈,以致枉"道"以从之。而后一义尤为要紧,因为不如此个人即不能维护住"道"的尊严。荀子在《修身篇》中讨论了"治气养心"之术以后,接着便说:

> 志意修则骄富贵,道义重则轻王公,内省而外物轻矣。……士君子不为贫穷怠乎道。

可见在这个大关节上,孟子和荀子是完全一致的。

以上论中国知识分子注重修身的特色,旨在发掘其历史的背景。总之,

一方面中国的"道"以人间秩序为中心，直接与政治权威打交道；另一方面，"道"又不具备任何客观的外在形式，"弘道"的担子完全落到了知识分子个人的身上。在"势"的重大压力之下，知识分子只有转而走"内圣"一条路，以自己的内在道德修养来作"道"的保证。所以《中庸》说"修身则道立"。儒家因此而发现了一个独立自足的道德天地，固是事实。但是从历史的观点看，儒家的最初与最后的向往都是在政治社会秩序的重建上面。不但《大学》的修、齐、治、平明确地揭示了儒学的方向，《中庸》也同样说："知所以修身，则知所以治人；知所以治人，则知所以治天下国家矣。"我不否认心性之学在宋明思想史上的中心意义，但"夫子之言性与天道不可得而闻"（《论语·公冶长》），原始儒家至少是不甘心如此退藏于密的。朱子重订"四书"而必要人先读《大学》，以定其规模（《朱子语类》卷十四），又说"平生精力全在此书"（《朱子语类》卷十四），这些话都值得我们深思。不但如此，前已指出，中国古代知识分子重修身者并不止儒家一家，《墨子》与《管子》书中都有专篇讨论。这个重要的事实，如果不从当时知识分子的处境以及"道"与"势"的关系多方面去着眼，则将无从索解了。

中国知识分子虽然自始便有重视"修身"的传统，但是我们绝不能因此肯定他们人人都在精神修养上有了真实的造诣。事实上，在战国中晚期"修身"不但已成为"士"的标记，而且世主也以此为取"士"的标准。"修身"既入于利禄之途就必然不免要流为虚伪。《淮南子·主术训》篇末云：

> 士处卑隐，欲上达必先反诸己。上达有道，名誉不起而不能上达矣。取誉有道，不信于友，不能得誉。信于友有道，事亲不说，不信于友。说亲有道，修身不诚，不能事亲矣。诚身有道，心不专一，不能专诚。道在易而求之难，验在近而求之远，故弗得也。

这段话已明白显示修身是取誉的手段，取得名誉之后，"士"才有上达的机会。《淮南子》成书已在正心诚意说流行之世，因此文中归宿于"心专始能诚"。从"修身"转至正心、诚意也有一个发展的过程，可以说明知识分子向自身寻求"道"的保证之不易。荀子深斥当时处士"心无足而佯无欲"、"行伪险秽而强高言谨悫"（《非十二子篇》）。足证"修身"早已流于虚伪了。所以

战国晚期讲"修身"的人愈转愈内向,《大学》所言"欲修其身者,先正其心,欲正其心者,先诚其意,欲诚其意者,先致其知",即是这一内向发展的高峰。不但儒家如此,其他学派的修养论也有同样的倾向。《管子·心术下》说:"心之中又有心,意以先言,言然后形,形然后思,思然后知。"姑不论这两家的功夫论有何异同与交涉,其同为层层向内则是完全一致的。总之,由于"道"没有外在的、客观的保证,知识分子不得不走"修身以立道"的内倾路线,最后终于归宿到"心之中又有心"上去了。

先秦时代,列国竞争,"势"对于"道"多少还肯牵就。大一统政权建立之后,"势"与"道"在客观条件上更不能相提并论,知识分子的处境因此也更为困难。他们除了内向以外,有时也不得不向外寻找"道"的客观基础。董仲舒抬出一个"天"字显然有镇压"势"的作用,而程、朱一派把心性主体贯通到客体性的"理",多少也含有与"势"抗衡的意味,前引吕坤的话便是明证。但大体而言,中国知识分子终是在"内圣"方面显其特色的。

无论是"俳优"型或"以道自任"型的知识分子在中国历史上都有正负两面的表现。以负面言,韩非早就指出:"优笑侏儒,左右近习,此人主未命而唯唯,未使而诺诺。"(《韩非子·八奸》)后世宫廷中文学侍从之臣自不乏"唯唯诺诺"之辈。讲心性之学也同样不是"道"的必然保证。宋、明以来,"其书则经,其人则纬"(全祖望论李光地语)的伪道学更是指不胜屈。但是从正面看,"言谈微中"的狂优和持"道"不屈的君子,即使在中国史上最黑暗的阶段也未尝完全绝迹。正是因为这些人物的前仆后继,中国今天才依然存在着一个不绝如缕的知识分子的传统。

士在中国文化史上的地位

——《士与中国文化》自序

这部《士与中国文化》集结了八篇历史研究的专论，其主要的对象都是"士"。中国史上的"士"大致相当于今天所谓的"知识分子"，但两者之间又不尽相同，为了尊重历史事实，这里依然沿用了"士"的旧称。这几篇研究文章基本上采取了文化史和思想史的角度，因此全书定名为《士与中国文化》。

士在中国史上的作用及其演变是一个十分复杂的现象，决不是任何单一的观点所能充分说明的。但是无可争辩的是，文化和思想的传承与创新自始至终都是士的中心任务。从文化史和思想史的角度出发，本书所企图观察和呈现的是：士作为一个社会阶层的精神风貌。不用说，这当然只能是一种宏观的历史。但宏观若不能建筑在微观研究的基础之上则将不免流于空泛和武断。因此本书不取通史式的写法，而是一系列的史学专题的研究。我在各历史阶段中选择了若干有关"士"的发展的中心论题，然后对每一论题进行比较具体而深入的分析。我希望能通过这一重点的研究方式以展示"士"在中国文化史上的特殊地位。

中国文化自成一独特的系统，这已是今天中外大多数学人所共同承认的历史事实。在西方文化的对照之下，这一文化系统的独特性更是无所遁形。但是文化的范围几乎是至大无外的，我们很难用几句简单扼要的话把

中国文化的特性刻画得恰如其分。近几十年来，讨论中西文化异同的文字多至不可胜数，真是陷入了墨子所谓"一人一义，十人十义"的纷乱状态。不过如果越过语言的层次，我们便不难发现各家的说法在表面上虽然分歧很大，实际上却未必互不相容。与西方文化相比较，中国文化几乎在每一方面都表现出它的独特形态。因此观察者从任何角度着眼，都可以捕捉到这种独特形态的一个面相。这是众说纷纭的根本起因。只要观察者不坚持以偏概全，则观点愈多，愈能彰显中国文化的特性。本书定名也部分地取义于此：通过"士"这一阶层的历史发展来探索中国文化的独特形态。

如果从孔子算起，中国"士"的传统至少已延续了两千五百年，而且流风余韵至今未绝。这是世界文化史上独一无二的现象。今天西方人常常称知识分子为"社会的良心"，认为他们是人类的基本价值（如理性、自由、公平等）的维护者。知识分子一方面根据这些基本价值来批判社会上一切不合理的现象，另一方面则努力推动这些价值的充分实现。这里所用的"知识分子"一词在西方是具有特殊含义的，并不是泛指一切有"知识"的人。这种特殊含义的"知识分子"首先也必须是以某种知识技能为专业的人，他可以是教师、新闻工作者、律师、艺术家、文学家、工程师、科学家或任何其他行业的脑力劳动者。但是如果他的全部兴趣始终限于职业范围之内，那么他仍然没有具备"知识分子"的充足条件。根据西方学术界的一般理解，所谓"知识分子"，除了献身于专业工作以外，同时还必须深切地关怀着国家、社会以至世界上一切有关公共利害之事，而且这种关怀又必须是超越于个人（包括个人所属的小团体）的私利之上的。所以有人指出，"知识分子"事实上具有一种宗教承当的精神。

熟悉中国文化史的人不难看出：西方学人所刻画的"知识分子"的基本性格竟和中国的"士"极为相似。孔子所最先揭示的"士志于道"便已规定了"士"是基本价值的维护者；曾参发挥师教，说得更为明白："士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？"这一原始教义对后世的"士"发生了深远的影响，而且愈是在"天下无道"的时代也愈显出它的力量。所以汉末党锢领袖如李膺，史言其"高自标持，欲以天下风教是非为己任"，又如陈蕃、范滂则皆"有澄清天下之志"。北宋承五代之浇漓，范仲淹起而提倡士"当先天下之忧而忧，后天下之乐而乐"，终于激动了



一代读书人的理想和豪情。晚明东林人物的“事事关心”一直到最近还能振动现代中国知识分子的心弦。如果根据西方的标准，“士”作为一个承担着文化使命的特殊阶层，自始便在中国史上发挥着“知识分子”的功用。

但是我们知道，西方学人几乎一致认定，上述那种具有特殊含义的“知识分子”是近代的产物。“知识分子”作为一个社会阶层而言，其出现的时代大概不能早于18世纪。社会学家曼罕曾说，近代的自由知识分子不属于任何固定的经济阶级，知识和思想则成为他们唯一的凭借，因此他们才能坚持自己的“思想上的信念”。这个说法又几乎和孟子关于“士”的观察不谋而合：“无恒产而有恒心者，惟士为能。”我们忍不住要追问：为什么知识分子阶层在西方出现得这样迟，而中国竟早在先秦时代便已产生了“士”呢？中国的“士”自孔子以来便形成了一个延续不断的传统，西方近代知识分子难道竟没有历史的渊源吗？

这些带有根本性质的大问题是不可能有现成的答案的。但是上述两个重要的文化现象——中国有一个两千多年的“士”的传统，而西方“知识分子”出现于近代——则值得我们认真地思索。必须说明，虽然中国的“士”和西方的“知识分子”在基本精神上确有契合之处，但是我并不认为这两者之间可以画等号。我们固然可以在20世纪中国知识分子的身上发现“士”的明显遗迹，然而他毕竟不是传统的“士”了。“士”与“知识分子”之间的歧异不是这篇短序所能涉及的，我在下面只想说明一点：中国史上有一个源远流长的“士”阶层似乎更集中地表现了中国文化的特性，也似乎更能说明中西文化的异质之所在。

从思想史的观点看，西方近代的知识分子的起源和18世纪启蒙运动的关系最为密切。康德曾给启蒙运动的精神下了一个简明扼要的界说，即“有勇气在一切公共事务上运用理性”。这句话恰好可以代表近代知识分子的精神，但这一精神的出现却必须从西方文化的全部背景中去求了解。“理性”源于古代希腊，代表了西方文化的最原始并且也是最主要的特征。古希腊理性的最重要的结晶则无疑是哲学（包括科学在内）。所以古希腊的哲学家可以说是西方知识分子的原型，但是古代哲学家在精神上和启蒙运动以来的知识分子颇有不同。古希腊的“理性”主要表现为“理论的理性”或“思辨的理性”。柏拉图和亚里士多德都把世界一分为二：一方面是超越的本体

或真理世界，另一方面是现实的世界。这是"外在超越"型文化的特色。两个世界的清楚划分是西方文化的特显精彩之处，然而也不是没有代价的。代价之一即是二分的思维方式的普遍流行。二分思维虽非西方所独有，但确是西方文化中一个极为强烈的倾向，理论和实践的二分便是其具体的表现之一。"理论的理性"只对永恒不变的真理世界感兴趣，扰攘的现实世界是不值得注意的，因为前者是"本体"，后者不过是"现象"而已。所以亚里士多德认为哲学家的全副生命都应该奉献于对永恒事物的探究；现象界尽管千变万化，而哲学家所追求的则只是万象纷纭后面的不变原则。西方文化史上一向有"静观的人生"(vita contemplativa)和"行动的人生"(vita activa)的二分，其源即在古代希腊。拉丁文所谓"静观"便是从希腊文所谓"理论"(theoria)翻译出来的，这是西方"理论"一词的古义。古希腊哲学家所向往的是"静观的人生"而不是"行动的人生"；柏拉图和亚里士多德都以"静观冥想"为人生的最高境界。有人更指出，柏拉图的《共和国》是城邦社会的理想化，其最主要的目标便是为哲学家提供一个"静观冥想"的生活方式，使他们可以不受一切世俗活动(包括政治活动)的干扰。无可否认的，古希腊的哲学家确是以"精神贵族"自居，他们虽然重视"理性"，但是他们的"理论的理性"是不屑于用之于康德所谓"公共事务"上面的。所以西方近代"知识分子"和古希腊哲学家之间并没有一脉相承的关系；前者所关注的不是"静观的人生"，而是"行动的人生"；不是"理论"，而是"实践"。我们都知道马克思在《论费尔巴哈纲领》第十一条的名言："哲学家从来是以各种不同的方式解释世界，但真正的关键是改变它。"这句话最能表示一个近代"知识分子"和古希腊以来的传统哲学家之间的分歧所在。"解释世界"是"静观"的结果；"改变世界"才代表近代"知识分子"重"行动"或"实践"的精神。所以在《纲领》第一条中，马克思开宗明义便指出：一切现存唯物哲学的主要缺点在于持"静观的"方式看待真实的事物。费尔巴哈也仍然在古代哲学家的精神的笼盖之下，故重视理论而轻忽实践，其基本态度是"静观的"而不是"行动的"。

但是康德所说的启蒙精神中的道德勇气则又和基督教的传统有渊源。西方的基督教是希伯来的"信仰"压倒了古希腊的"理性"以后的产物，因此在整个中古时代哲学变成了神学的"婢女"。古希腊哲学和希伯来宗教之间

虽有冲突和紧张，然而两者确有一相合之点，即同属于"外在超越"的形态。柏拉图和亚里士多德都已从哲学内部推断宇宙间必有一个超越的"不动的动力"；罗马斯多葛派的哲学家更发展出一个非常接近人格神的上帝观念。所以一般文化史家颇相信古代后期的哲学已在思想上为西方人接受希伯来的宗教作好了准备工作。罗马的国家组织和普遍性的法律又恰好为这种外在超越的宗教提供了形式化的榜样，于是中古基督教的普遍教会组织便顺理成章地形成了。由于基督教实际上垄断了中古欧洲的精神世界，我们如果想在这个时期寻找一个相当于近代"知识分子"的阶层便唯有向基督教求之。基督教是一种"救世"的宗教，它不但为西方文化树立了最高的道德标准，而且持此标准以转化世界。从积极的一方面看，它在中古文化史上的贡献是无可否认的。基督教的教士之中，有人教化了入侵的蛮族，有人驯服了君主的专暴权力，更有人发展了学术和教育。显然和古希腊的哲学家不同，他们做的正是改变世界的工作。古希腊哲学家并没有对奴隶制度提出怀疑，中古教士则明白地宣称奴隶制度是不道德的，因为在上帝面前人人平等。因此就文化和社会的使命感而言，欧洲中古的教士确具有近代"知识分子"的性格之一面。但是另一方面，基督教又有严重的反知识、轻理性的倾向；知识必须从属于信仰，理性也必须匍匐于上帝的"启示"之下。这便和近代"知识分子"的精神背道而驰了。

从上面的简略回顾，我们清楚地看到：西方近代的"知识分子"虽与古希腊的哲学家和基督教的教士在精神上、思想上都有很深的渊源，但三者之间并没有直接的传承关系。西方学人之所以视"知识分子"为近代文化的产品，而不强调其古代和中古的远源，其故端在于是。一部西方近代文化史基本上可以说是一个"俗世化"(secularization)的过程。这一过程至18世纪的启蒙时代才大致初步完成，因为启蒙思想家真正突破了教会的权威，而成为俗世"知识分子"的先行者。在此之前，承担着西方"社会的良心"的仍然是基督教，特别是宗教改革以来的新教各派，如路德教派和加尔文教派。即使在今天，西方宗教人士也还在继续关怀人类的命运，所谓"解放神学"或"革命神学"的出现即足以说明当代的基督教仍然坚持其"改变世界"的传统。而另一方面，古希腊哲学家"静观冥想"以追求永恒真理的精神也有其近代的承继者，即为知识而知识的科学家。西方现代学院派的哲学家，特别是代

表主流的分析哲学家,更可以说是直接继承了古希腊的传统。

启蒙运动以来的西方"知识分子"则显然代表一种崭新的现代精神。和基督教的传统不同,他们的理想世界在人间不在天上;和古希腊的哲学传统也不同,他们所关怀的不但是如何"解释世界",而且更是如何"改变世界"。从伏尔泰到马克思都是这一现代精神的体现。

在西方的传统对照之下,中国"士"的文化特色是极为显著的。如果我们断言孔子揭开了中国传统思想史的序幕,那么在启幕之际中国思想便已走上与西方截然不同的道路。中国当然也发生了超越世界和现实世界的分化,但是这两个世界却不是完全隔绝的;超越世界的"道"和现实世界的"人伦日用"之间是一种不即不离的关系。西方人的二分思维方式在中国思想史上自始即不占重要地位。中国思想家所强调的则是"即知即行"、"即动即静"那种辩证式的思维,故往往在"相反"中看见"相成"。换句话说,中国的超越世界没有走上西方型的外在化之路。因此我们既看不到古希腊哲学中本体和现象两个世界的清楚划分,也看不到希伯来宗教中天国和人间的对峙。中国的"士"的历史是和传统思想史同时揭幕的。在这一特殊思想背景之下,"士"一方面与古希腊哲学家和基督教教士都截然异趣,而另一方面又有与两者相同之处。就"士"之重视"知识"而言,它是近于古希腊哲学家的;古人以"通古今,决然否"六个字表示"士"的特性,正可见"士"的最重要的凭借也是"理性"。但就"士"之"仁以为己任"及"明道救世"的使命感而言,它又兼备了一种近于基督教的宗教情操。近代研究中国哲学史的人有把孔子比之于苏格拉底者,也有把孔子比之于耶稣者,这两种不同的比况都有理由,但也都不尽恰当。孔子来自中国文化的独特传统,代表"士"的原型。他有重"理性"的一面,但并非"静观冥想"的哲学家;他也负有宗教性的使命感,但又与承"上帝"旨意以救世的教主不同。就其兼具两重性格而言,中国的"士"毋宁更近于西方近代的"知识分子"。但西方近代的"知识分子"虽然在思想上与古希腊哲学和中古基督教都有渊源,其最直接的根据则是"俗世化"的历史发展。中国"士"的传统自先秦以下大体上没有中断,虽则其间屡有转折。印度佛教传入中国曾产生了重大的影响,但仍与基督教在西方中古文化中所取得的绝对的主宰地位有别。六朝隋唐之世,中国诚然进入了宗教气氛极为浓厚的时代,然而入世教(儒)与出世教(释)之间仍然保持着

一种动态的平衡。道教也处于出世与入世之间。故中国中古文化是三教并立,而非一教独霸。由于中国文化没有经过一个彻底的宗教化的历史阶段,如基督教之在中古的西方,因此中国史上也没有出现过一个明显的"俗世化"的运动。宋以后的新儒家可以说代表了"士"在中国史上的最后阶段,他们"出入老释"而复"返之六经",是从宗教中翻身过来的人。但是他们仍然是直承先秦"士"的传统而来,其历史的线索是很清楚的。这和西方近代"知识分子"在传承上找不到一个明确的谱系,适成有趣的对照。

中国"士"的传统的源远流长,如上文所已指出的,基本上反映了中国文化的特性。通过这一历史事实,我们可以更具体地辨清中西文化在起源和流变两方面的根本分歧之所在。必须说明,我们强调的仅仅是双方在文化形态上所表现的客观差异,而不在平衡两者的优劣。西方的"知识分子"出现在近代自有其特殊的文化背景,而尤其和基督教在中古定于一尊有密切的关系。从积极的方面看,中古西方的价值系统已统一在基督教之下。基督教现已完全承担了"社会良心"的任务,现代型的"知识分子"在中古文化中根本找不到存在的空间。即使是出现在中古末期和文艺复兴时代的"人文学者"也仍然不能称之为"世俗知识分子",因为他们在价值系统方面并没有叛离基督教。中国史上则从来没有出现过类似基督教那种有组织的统一教会;所谓儒教根本没有组织,佛教和道教也没有统一性的教会。而且以中国文化的价值系统而言,儒教始终居于主体的地位,佛、道两教在"济世"方面则退处其次。这正是传统中国的"社会良心"为什么必然要落在"士"阶层身上的背景。

"士"的传统虽然在中国延续了两千多年,但这一传统并不是一成不变的。相反地,"士"是随着中国史各阶段的发展而以不同的面貌出现于世的。概略地说,"士"在先秦是"游士",秦汉以后则是"士大夫"。但是在秦汉以来的两千年中,"士"又可更进一步划成好几个阶段,与每一时代的政治、经济、社会、文化、思想各方面的变化密相呼应。秦汉时代,"士"的活动比较集中地表现在以儒教为中心的"吏"与"师"两个方面。魏晋南北朝时代儒教中衰,"非汤、武而薄周、孔"的道家"名士"(如嵇康、阮籍等人)以及心存"济俗"的佛教"高僧"(如道安、慧远等人)反而更能体现"士"的精神。这一时代的"高僧"尤其值得我们注意,因为此时的中国是处于孔子救不得、唯佛陀救得

的局面，"教化"的大任已从儒家转入释氏的手中了。隋唐时代除了佛教徒(特别是禅宗)继续其拯救众生的宏愿外，诗人文士如杜甫、韩愈、柳宗元、白居易之伦更足以代表当时"社会的良心"。宋代儒家复兴，范仲淹所倡导的"以天下为己任"和"先天下之忧而忧，后天下之乐而乐"的风范，成为此后"士"的新标准。这一新风范不仅是原始儒教的复苏，而且也涵摄了佛教的积极精神，北宋云门宗的一位禅师说："一切圣贤，出生入死，成就无边众生行。愿不满，不名满足。"一直到近代的梁启超，我们还能在他的"世界有穷愿无尽"的诗句中感到这一精神的跃动。

本书所收各文，依时代先后编排，大体上反映了"士"在不同的历史阶段的特殊面貌。本书所刻画的"士"的性格是偏重在理想典型的一面。也许中国史上没有任何一位有血有肉的人物完全符合"士"的理想典型，但是这一理想典型的存在终是无可否认的客观事实，它曾对中国文化传统中无数真实的"士"发生过"虽不能至，心向往之"的鞭策作用。通过他们的"心向往之"，它确曾以不同的程度实现于各个历史阶段中。本书的目的仅在于力求如实地揭示"士"的理想典型在中国史上的具体表现，决不含丝毫美化"士"的历史形象的用意。我们虽然承认"士"作为"社会的良心"，不但理论上必须而且实际上可能超越个人的或集体的私利之上，但这并不是说"士"作为一个具体的"社会人"可以清高到完全没有社会属性的程度。所谓"士"的"超越性"既不是绝对的，也决不是永恒的。从中国历史上看，有些"士"少壮放荡不羁，而暮年大节凛然；有的是早期慷慨，而晚节颓唐；更多的则是生平无奇节可记，但在政治或社会危机的时刻，良知呈露，每发为不平之鸣。至于终身"仁以为己任"而"造次必于是、颠沛必于是"的"士"，在历史上原是难得一见的。我们所不能接受的则是现代一般观念中对于"士"所持的一种社会属性决定论。今天中外学人往往视"士"或"士大夫"为学者—地主—官僚的三位一体。这是只见其一、不见其二的偏见，以决定论来抹杀"士"的超越性。按之往史，未见其合。事实上，如果"士"或"知识分子"完全不能超越他的社会属性，那么，不但中国史上不应出现那许多"为民请命"的"士大夫"，近代西方也不可能产生为无产阶级代言的马克思了。

本书所持的基本观点是把"士"看作中国文化传统中的一个相对的"未定项"。所谓"未定项"即承认"士"有社会属性但并非为社会属性所完全决

定而绝对不能超越者。所以“士”可以是“官僚”，然而，他的功能有时则不尽限于“官僚”。例如汉代的循吏在“奉行三尺法”时固然是“吏”，而在推行“教化”时却已成为承担着文化任务的“师”了。“士”也可以为某一社会阶层的利益发言，但他的发言的立场有时则可以超越于该社会阶层之外。例如王阳明虽倡“士商异业而同道”之说，但他的社会属性显然不是商人阶级的成员。相对的“未定项”也就是相对的“自由”。从现代的观点言，这点“自由”似乎微不足道，然而从历史上观察，中国文化之所以能一再地超越自我的限制，则正是凭借着此一“未定项”。研究“士”与中国文化之间的基本关系，是不能不首先着眼于此的。

1987 年 6 月 21 日于美国普林斯顿大学

道统与政统之间

中国知识分子的原始型态

(一)知识分子出现于古代的客观历史条件

在周代封建制度中,"士"本是贵族阶级的最低一层,"士"的上面是"大夫",下面则是所谓"庶人"了。在森严的封建系统下,社会的流动性极小,"士"的身份因此是相当固定的。另一方面,"士"的封建身份使他有权利也有义务去担任某些实际的职事。金文和其他古代文献告诉我们,古代各种低层官吏如邑宰、府吏、下级军官之类大抵是由"士"来充任的。孔子曾为委吏、乘田,正由于他的封建身份是"士"。所以他自承"吾少也贱,故多能鄙事"。《说文解字》训"士"为"事",顾炎武断定古代的"士","大抵皆有职之人",都是有坚实的根据的。

但是到了春秋战国之际,士的队伍发生了剧烈的变动,这种变动主要是起于封建秩序的崩坏。封建关系虽然在理论上是固定的、静态的,但周代社会在实际上却处在不断的发展之中,从公元前6世纪中叶到公元前5世纪初叶,种种证据都显示封建秩序已不复能维持其原有的固定性了。各国内部的政争以及彼此之间的战争都大大地加速了阶级的流动。公元前493年赵简子伐郑誓词说:

> 克敌者,上大夫受县,下大夫受郡,士田十万,庶人工商遂,人臣隶



围免。(《左传》哀公二年)

这种论功行赏的办法显然打破了传统的身份等级制。尤其值得注意的是"庶人工商遂"一语。杜预注"遂"为"得遂进仕",也就是庶人与工商阶层都可以获得身份的解放而上进到"士"的地位。事实上,庶人上升为士的途径绝不限于军功这一点。赵襄子(公元前474年～公元前425年)时代,"中章、胥己仕,而中牟之民弃田圃而随文学者邑之半"(《韩非子·外储说左上》)。可见平民以文学进身至少在公元前5世纪中叶已成为一种风气了。稍后(公元前430年左右)中牟人宁越弃耕稼而从事学问,终于显达,为西周君之师(见《吕氏春秋·博志》篇)。这更可说明关于中章、胥己的传说确有事实根据,非空穴来风之比。春秋战国之交,随着社会组织的复杂化和官僚制度的成长,政治上的职事一天一天地由简趋繁,这种新的局面必须有大量的"士"才能应付得了,"士"阶层在这一时期的迅速扩大是势所必至的。"士"的地位处于贵族与平民之间,在社会流动十分剧烈的时代,恰成为上下升降的汇聚之所。在封建秩序解体的过程中,这是最薄弱的一个环节,阶级关系首先在"士"的层面上发生最深刻的裂隙,决不是偶然的。

春秋晚期"士"的数量激增,虽然是由贵族下降和平民上升两种情形所共同造成的,但我们有理由相信"士"与"庶人"之间的流动更为活泼畅遂,也更为重要。因此公元前6世纪中叶以来士庶之间的界线便已变得相当模糊了。关于这一点,我们可以举几条文献的证据来加以说明。《邾公华钟》有云:

> 台(以)乐大夫,台(以)宴士庶子。

此处"士庶子"一词即是"士庶人",因押上文"忌"、"祀"及下文"旧"之韵,故易"人"字为"子"字。邾公华即邾悼公(卒于公元前540年)。铭文已以士与庶人连言,是很值得注意的现象,这至少表示庶人中已有地位上升至与士相近的了。以此器文与西周康王时的"大盂鼎"铭相较,一则庶人已与士同宴,一则庶人尚与人鬲同样可以被赏赐,其社会身份相去之远真不可以道里计。楚昭王(公元前551年～公元前489年)时大夫观射父论祭祀也一再以士与

庶人相提并论。其一曰：

> 士庶人舍时。

其二曰：

> 士庶人不过其祖。（《国语·楚语下》）

足见士与庶人在宗教方面已有趋于平等之势。再看同一时代鲁国公父文伯之母论衣服的等级制度所云：

> 自庶士以下皆衣其夫。（《国语·鲁语下》）

韦昭注曰：

> 庶士，下士也；下至庶人也。

韦注把“庶士”理解为下士以至庶人也是有充分的根据的。孟子论班禄之制也说：

> 下士与庶人在官者同禄。（《孟子·万章下》）

这些例证都说明“士”的下层与“庶人”的上层在各方面已渐渐合流，可以并列在同一社会范畴之内了。

士庶合流，士阶层扩大，终于使“士”从古代那种固定的封建关系中游离了出来。下逮战国，士的地位已从贵族的末席转变为平民的首座，这便是《穀梁传》所指的“士民”（见成公元年条）。过去的“士”都是“有职之人”，甚至“三月无君则吊”（《孟子·滕文公下》）。现在则成为一种“士无定主”的状态，无定主之士便是所谓“游士”了。从社会分工的观点说，“士”在此时已正式被划入“劳心者”的范畴。公父文伯之母在《国语·鲁语》中曾对士、庶之

别有如下的描绘：

> 士，朝受业，昼而讲贯，夕而习复，夜而计过无憾，而后即安。自庶人以下，明而动，晦而休，无日以怠。……君子劳心，小人劳力，先王之训也。

这里所言“讲贯”、“习复”、“计过”各种活动显然都是与知识技能有关的劳心之事。这与庶人以下“日出而作，日入而息”的“劳力”活动截然异途。公父文伯之母既说这一分工理论是“先王之训”，则“士”与“劳心”之间至少在公元前6世纪的初叶已被画上了等号。《左传》襄公九年（公元前563年）知武子也说：“君子劳心，小人劳力，先王之制也。”后来孟子说“劳心者治人，劳力者治于人”是“天下之通义”，那是丝毫不足为异的（参看竹添光鸿《左氏会笺》第十四襄公九年条的笺注）。

从社会背景来说，“士”从固定的封建身份中获得解放，变成可以自由流动的四民之首，严格意义的知识分子才能出现于古代中国。所以“士”虽然是知识分子的一个最重要的历史来源，我们却不能把古代文献中所有的“士”都单纯地理解为知识分子，以历史断代而言，中国知识分子之形成一自觉的社会集团是在春秋战国之际才正式开始的。

（二）知识分子成为知识分子的主观条件

上面的分析只是就知识分子最初出现在古代中国的客观历史条件有所说明。但知识分子之所以为知识分子却另有其更重要的主观方面的凭借，所谓主观凭借不但涉及他们的学术与思想，并且也包括他们的理想与抱负。这些主观条件的构成必须上溯至中国古代的特殊文化传统始能获得比较确切的解释。

中国古代文化的特色主要表现在礼乐传统上面，也可单以“礼”之一字概括之。孔子说：



殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世可知也。（《论语·为政》）

所以根据传统的史学观念，礼乐的传统历夏、商、周三代而一脉相承。严格地说，夏代的存在尚待考古发掘的更进一步证实，虽则中国考古学家中已颇有人相信二里头为夏文化之说，但由于最近陕西周原甲骨文的新发现，至少孔子所谓"周因于殷礼"的历史断案已得到强有力的支持。周人不但继承了殷人的占卜传统，而且周文王也祭祀殷的祖先如成汤及文武帝乙。

礼乐传统至周代而极盛，故孔子又说：

周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。（《论语·八佾》）

周代贵族子弟大体上都受到礼、乐、射、御、书、数的所谓六艺教育。不用说，其中尤以礼乐两项最为重要，周人当然也不能不依赖武力以巩固其统治，但他们毕竟具有高度的文化教养，在他们的价值系统中，赤裸裸地"以力服人"是最不足取的。因此虽属征战之事也必须"文之以礼乐"，春秋时代晋文公"作三军，谋元帅"，赵衰建议说：

郤縠可。臣亟闻其言矣，说礼乐而敦诗书。诗书，义之府也；礼乐，德之则也；德义，利之本也。夏书曰："赋纳以言，明试以功，车服以庸。"君其试之。（《左传》僖公二十七年）

晋文公便毫不迟疑地接纳了赵衰的意见，"使郤縠将中军"。在同一时代，我们还看到宋襄公"不重伤，不禽二毛，不鼓不成列"的例子，那更是在战阵之上讲究礼乐了。宋为殷后，宋襄公的可笑做法如果不是殷商故物，当然就是周代礼乐传统的畸形产品了。封建秩序中的"士"正是在这种特殊的文化背景之下陶冶出来的，《礼记·王制》云：

乐正崇四术，立四教，顺先王诗、书、礼、乐以造士，春秋教以礼、乐，冬夏教以诗、书。

《王制》成篇虽晚，所言亦过于整齐，但颇足以说明"士"的一般文化渊源。持以与上引郤縠"说礼乐而敦诗书"的情况相较，即可见礼乐诗书确是古代贵族(包括"士"在内)训练的共同基础。

但在春秋战国之前，礼乐是所谓官师政教合一的王官之学，个别的"士"并不能据之为私有的知识技能，也不能各就己见对礼乐传统加以发挥。章学诚所提出的"战国以前无私人著述"的论断便是针对着这种情况而发的。所以从学术思想史的观点言，严格意义的知识分子则是随着王官之学散为诸子百家而产生的。

春秋时代一方面是礼乐传统发展到了最成熟的阶段，另一方面则盛极而衰发生了"礼坏乐崩"的现象。当时的上层贵族有的已不甚熟悉那种日益繁缛的礼乐，有的则僭越而不遵守礼制。无论是属于哪一种情况，礼乐对于他们都已失去了实际的意义而流为虚伪的形式。当时对礼乐有真认识的人则只有向"士"这一阶层中去寻找。"士"在礼乐诗书方面的长期训练使他们自然地成为博文知礼的专家，孔子便是其中最伟大的一位，所以孔子早在青年时代便以知礼闻名，上层贵族如孟懿子、南宫敬叔都曾向他学礼，而他的弟子之中也有不少是以相礼为职业的人。

这个士的阶层不但娴熟礼乐，而且也掌握了一切有关礼乐的古代典籍。周室东迁以后，典册流布四方，这是王官之学散为诸子百家的一大关键所在。从文化史与思想史的观点说，"士"阶层从封建身份中解放出来而正式成为文化传统的承担者，便正是在这一转变中完成的。孔子以"士"的身份而整理礼、乐、诗、书等经典并传授给他的弟子，尤其是具体地说明了王官之学流散天下的历史过程。关于这一点《庄子·天下》篇有一段总论最值得玩味。《天下》篇说：

> 古之人其备乎？配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓。明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。其明而在数度者，旧法世传之史尚多有之。其在于诗、书、礼、乐者，邹鲁之士、搢绅先生多能明之。……其数散于天下而设于中国者，百家之学，时或称而道之。天下大乱，圣贤不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳

> 目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不遍，一曲之士也。……天下之人，各为其所欲焉以自为方。悲夫，百家往而不反，必不合矣。后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

《天下》篇的作者把王官之学散为百家概括为"道术将为天下裂"一语是极为生动的，后来《淮南子·俶真训》也说：

> 周室衰而王道废，儒、墨乃始列道而议，分徒而讼。

此处"列道而议"一语显然是从《天下》篇的"道术将为天下裂"蜕化出来的，这里就直接引出了古代文化史上所谓"突破"的问题。

（三）古代各家的"突破"

最近十余年来，不少西方哲学家、社会学家和史学家特别注意到古代文明发展过程中有一种"突破"的现象，有人称之为"哲学的突破"（philosophic breakthrough），也有人称之为"超越的突破"（transcendent breakthrough）。在公元前的1000年之内（the first millennium B. C.），古希腊、以色列、印度、中国这几个古老国家先后方式各异地经历了这种"突破"。所谓"突破"是指某一民族在文化发展到一定的阶段时对自身在宇宙中的位置与历史上的处境发生了一种系统性、超越性和批判性的反省，通过反省，思想的形态确立了，旧传统也改变了，整个文化终于进入了一个崭新的、更高的境地。

"哲学的突破"或"超越的突破"是和古代少数圣哲的名字分不开的。中国的孔子、墨子、老子，古希腊的苏格拉底、柏拉图，以色列的先知，印度的释迦牟尼都是"突破"的关键人物。但作为古代文化发展中的一个必经阶段而言，"突破"却并不是少数圣哲无中生有地创造出来的。相反地，这少数圣哲正由于把握到了文化发展的脉搏才能有所"突破"。所以宋儒所说"天不生仲尼，万古如长夜"尚只点明了"突破"的一个方面。另一方面则是所谓"圣

人应运而生"，"运"是指历史上的机运或缘会。必须会合此两面以观，"突破"在古代文化发展史上的意义才能充分地显现出来。

"突破"的名词虽起于西方近代的学术界，但这个观念则早已出现于中国思想史，前面所引庄子《天下》篇的"道术将为天下裂"一节便是发挥"突破"的观念，"破"与"裂"自然是可以互训的。由此可见，我们用"哲学的突破"或"超越的突破"之说来重释王官之学散为诸子百家这一历史过程，完全没有任何牵强附会的地方。其中唯一新颖之处即"突破"涵蕴了一个比较文化史的观点，不限于古代中国一地而已。从比较文化史的观点出发，西方学者有的认为中国的"突破"表现得"最不激烈"（least radical[注]），有的则说是"最为保守"（most conservative[注]）。总之，他们都断定中国的"突破"在古代世界是属于最温和的一型，这一断定基本上是可以成立的，但其所以如此则仍有待于进一步的说明。

一切"突破"都发生在一定的历史文化传统之中，不是凭空而来的：古希腊的"突破"以《荷马史诗》中的神话世界为背景，以色列的"突破"则起于《旧约》所透露的宗教远源。古代中国的"突破"当然也有它的独特的文化基础，那便是上文所说的礼乐传统。前面已经指出，春秋战国是所谓"礼坏乐崩"的时代，王官之学即在此崩坏的情势下散失到士阶层的手中。这一演变，从比较文化史的观点说，也特别值得我们注视。近来讨论"突破"的学者已有人注意到"突破"与"崩坏"（breakdown）之间存在着某种关联。一般地说，历史上重大的"突破"，往往都有一个"崩坏"的阶段为之先导。[注]中国古代从"礼坏乐崩"到"列道而议"的历程便恰好为上述的一般观察提供了一个典型的例证。《天下》篇的作者论"道术将为天下裂"而溯源至"天下大乱，圣贤不明，道德不一"，也正是要点出"突破"与"崩坏"之间的内在联系。古代中国的"崩坏"含有两个方面：一是社会秩序方面的，即前面已讨论的"封建"制度的解体；一是文化秩序方面的，即是所谓"礼坏乐崩"。从思想史的角度说，古代中国的"哲学的突破"或"超越的突破"则是起于文化秩序的"崩坏"，换句话说，也就是对于"礼坏乐崩"的一种直接或间接的反应。儒、墨、道三家的中心理论都可以证明这一点。

儒家在诸子百家中兴起最先，因此与礼乐传统的关系也最为密切而直接。这就是《天下》篇所谓"其在诗书礼乐者，邹鲁之士、搢绅先生多能明

之"。孔子一生尊重三代相传的礼乐，自称"述而不作"，但另一方面却又极不满当时礼乐之流为僵死的形式而不复有内在的生命。所以他慨叹道：

礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？(《论语·阳货》)

孔子的思想具有十分丰富的内容，自未可一言以概其全，但是从基本方向上看，孔子显然是要为礼乐寻求一个新的精神基础：

林放问礼之本。子曰：大哉问。礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。(《论语·八佾》)

礼只是一种象征，它的"本"则深藏在人的内心感应之中，离开了这个"本"，礼便失去其象征的意义了。他又说：

人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？(《论语·八佾》)

"仁"是孔子思想的核心，他终于在这里找到了礼乐的内在根据。礼乐是孔子思想中的传统部分，"仁"则是其创新部分。以发生的历程而言，后者正是突破前者而来。但孔子以"仁"来重新解释礼乐，礼乐的含义遂为之焕然一新，非复三代相传之旧物了。孔子以后，儒家对仁与礼两方面都分别有所发展，孟子的主要贡献偏在仁的方面，荀子则偏在礼的方面。总之，我们可以断言，离开了古代的礼乐传统，儒家中心思想的发生与发展都将是无从索解的。

墨家的"突破"也和古代的礼乐传统有密切的关系。墨子曾受儒者之业，熟习诗、书、礼、乐(见《淮南子·主术训》及《要略》)。但是他对礼乐传统的反应却与孔子截然不同。他并不以承继这个传统自许，相反地，他自觉"其道不与先王同，毁古之礼乐"(《庄子·天下》篇)。《墨子》一书中对儒家的攻击，主要也是对礼乐的攻击。所以墨子对礼乐传统的"突破"远比孔子为激烈，但从另一方面看，墨家却又远比儒家为保守。孔子的"仁"是一个全新的观念，是在古代中国思想史上一个最大的突破。颜渊问"仁"，孔子说：

克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？（《论语·颜渊》）

子产虽已早倡"天道远，人道迩"之说，但是直到"为仁由己"的观念出现之后，以仁为中心的思想系统才正式建立了起来。墨子则不然。他的"兼爱"论不立足于"人道"，而立足于"天志"，也就是古代的天道思想。故儒、墨两家的中心学说虽同为针对礼乐传统而发，但两者突破的方式却颇不一致。儒家继承了礼乐传统而同时企图从内部改造这个传统，赋予礼乐以崭新的哲学含义——仁；墨家对礼乐持否定的态度，但他们所开辟的新的精神境界——兼爱——则建立在原始宗教的基础之上，这是比礼乐更古老的传统。儒、墨的对照是极其显著的。

最后我们要略谈一谈道家的"突破"。我们所谓道家，基本上是指《老子》和《庄子》这两部书所代表的思想。以我们今天的历史知识而言，这两部道家著作成书颇晚，远在儒、墨出现之后。因此其中所表现的批判锋芒不但针对了礼乐传统，而且还逼向儒家的中心理论。《老子》三十八章云：

故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。

此处道德两字是道家的中心观念，仁义则代表儒家的基本理论。以实际的历史进程言，《老子》此章所说可谓适得其反。儒家仁义之说乃突破礼乐传统而出，道家的道德观念则起于仁义之说既兴之后。但是从《老子》"道法自然"的观点说，文化是自然的堕落，因此这一个发展遂被看成一逐步倒退的过程。《老子》这一段话必须与《庄子·大宗师》篇中论颜回"坐忘"的寓言合参。颜回先忘去仁义的观念，再忘去礼乐的观念，最后且"堕体黜聪，离形去知"，始能达到与"道"合一的最高境界。《庄子》说的是个人"得道"的历程，与《老子》论社会"失道"恰成一往一复。个人要把握住道家之"道"，第一步是超越仁义的观念，第二步是超越礼乐的观念，第三步则是超越随文化而来的一切观念。如此层层上翻，最后便接触到那个"先天地生"的原始道体。

荀子虽然批评庄子"蔽于天而不知人"，但庄子的"天"与墨子的"天志"不同，它并不乞灵于比礼乐传统更为古老的原始宗教意识。相反地，庄子思想中的"天"是一个形而上学的新观念，从道家的观点说，它是比儒家的仁义世界更高一层的领域，所以在《大宗师》篇中，庄子特别假孔子之口提出"游方之内"与"游方之外"的分别，而严格地把儒家划入"游方之内"。

我们对儒、墨、道三家持说的背景略加分疏，便可看到中国古代的"哲学的突破"与"礼坏乐崩"正是一事之两面。上述三家的"突破"方式虽然各异，但脱胎于礼乐传统则并无不同。其余后起诸家也无不或直接或间接地从礼乐传统中发展出来，用刘歆的话说，"合其要归，亦六经之支与流裔"（《汉书·艺文志》引）。所以"九流出于王官"和"道术将为天下裂"同样足以说明中国古代"哲学的突破"的特殊性格。诸家的"突破"之间虽有激烈与温和的异趋，但整个地说终不出礼乐传统的笼罩。《天下》篇说墨子"毁古之礼乐"，其实也只限于周末那种过度形式化的繁文缛节，而不是三代礼乐之全部。《淮南子》说：

> 墨子学儒者之业，受孔子之术，以为其礼烦扰而不说，厚葬靡财而贫民，（久）服伤生而害事，故背周道而用夏政。（《要略》）

这个说法是有根据的。墨子谓儒者公孟曰：

> 且子法周而未法夏也，子之古非古也。（《墨子·公孟》）

可见墨子不过是要以夏礼来代替周礼而已，道家对文化采否定的态度，故视礼乐为人类堕落的产品。但是他们的"突破"之道是另外开辟一个"方外"的世界，而不去触动那个"方内"的世界。他们深知，文化一经出现便不会自动地消失的了。《老子》有"和其光，同其尘"之论，《天下》篇也说庄子"不谴是非，以与世俗处"。这是道家不与"尘俗"决裂的明证。因此尽管道家在批判现实礼乐方面比儒、墨两家表现得都要激烈而彻底，但是在一个更高的思想层次上，他们依然肯定礼乐的意义。像《大宗师》中的孟子反、子琴张两人不肯"愦愦然为世俗之礼"，但他们哀友人子桑户之丧，"临尸而歌"，

仍自以为得"礼意"。这里我们看到道家"突破"的内在限制。

在诸家的"突破"之中，儒家自然是最温和平正的一支。儒家一方面承继了礼乐传统，整理了古代经典，另一方面又在承继与整理之际将一种新的精神贯注于旧传统之中。这种寓开来于继往的"突破"途径正合乎孔子所谓"周因于殷礼，其所损益可知"那种特殊的变革方式。《诗经·大雅·文王》所言"周虽旧邦，其命维新"和近代西方学者所说中国史是"在传统中变迁"(change within tradition)都可以借以说明儒家"突破"的基本性格。儒家之终于成为中国的主流思想决不是偶然的。韦伯(Max Weber)曾指出，东方的知识阶层如中国的儒家或印度的婆罗门派往往对流行的官方宗教采取一种不即不离的态度：或置之不问或在哲学上重新加以解说，但并不断然与之决裂。[1]以儒、墨、道三家与当时的礼乐传统之间的关系而言，儒家可以说是赋予礼乐以哲学的新解，道家追求一个超越礼乐的境界，但墨家则不免与礼乐发生正面冲突。秦汉以后，儒、道两派各有发展，而墨家一流终于衰竭。其所以如此之故是值得我们细细参究的。

(四)"突破"后知识分子的处境

自"道术将为天下裂"以后，古代礼乐传统辗转流散于士阶层之手，于是知识分子主观方面的构成条件便具备了。孔子说：

> 天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。……天下有道，则庶人不议。(《论语·季氏》)

孔子这一段话显然是观察古史发展所获得的结论，孔子虽然向往"天下有道"的局面，但他当然更了解他所处的正是一个典型的"天下无道"的时代。以礼乐而论，不但不复出自天子，并且也已不再出自诸侯或大夫。事实上，天下无道则庶人议，自"哲学的突破"以来，礼乐已出自诸子百家了。这便是章学诚所谓"官守失传……诸子纷纷则已言道……皆自以为至极，而思以其道易天下者也"(《文史通义·原道中》)。

我们可以说，中国知识分子从最初出现在历史舞台那一刹那起便与所谓"道"分不开，尽管"道"在各家思想中具有不同的含义。"哲学的突破"以前，士固定在封建关系之中而各有职事，他们并没有一个更高的精神凭借可恃以批评政治社会、抗礼王侯。但"突破"以后，士已发展了这种精神凭借，即所谓"道"。孔子曾毫不迟疑地指出"士"是"道"的承担者：

士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。（《论语·里仁》）

士而怀居，不足以为士矣。（《论语·宪问》）

他的弟子曾参更把对"士"的道德要求提升到前所未有的高度：

士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？（《论语·泰伯》）

孔门师弟用"突破"以后的眼光来重新为"士"下定义，最可以使我们看出士阶层所发生的变化之大。此时"士"的特性已显然不在其客观的社会身份，而在其以"道"自任的精神。《说文解字》"士，事也"的定义仅适用于"封建"秩序下各有固定职事的"士"，但已不足以尽"突破"后的新士的底蕴。"士"在社会性格方面所发生的基本变化最可以从孟子下面这一段对话中窥见：

王子垫问曰：士何事？孟子曰：尚志。曰：何谓尚志？曰：仁义而已矣。（《孟子·尽心上》）

王子垫需要问"士何事"，这就显示"士"的功能已与前大异，而且新的士风尚在形成之中。孟子答语则是发挥孔子"士志于道"之说，因为仁义恰是儒家之"道"的主要内涵。由此可见"突破"以后的士不但已摆脱了"封建"身份的羁绊，并且其心灵也获得了空前的大解放。他们已能够超越个人的工作岗位（职事）和生活条件的限制而以整个文化秩序为关怀的对象了。所以孟子又说：

无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产因无恒心。（《孟子·梁惠王上》）

现代社会学家曾指出：知识分子不属于任何一个特定的经济阶级，因此他才能坚持其"思想上的信念"(intellectual convictions)。而一般人则往往跳不出个人的阶级背景的限定。这个说法正是孟子"恒心"论的现代翻版。孔子所谓"士而怀居"或"耻恶衣恶食"便不足为"士"，也是指着这种知识分子的情操而言的。所以刘向《说苑》重新给"士"下定义云：

辨然（否），通古今之道，谓之士。（卷十九《修文》）

这才抓住了"突破"以后的"士"的基本特征，也就是现代人所称的知识分子了。当然，孔、孟以至刘向关于"士"的界说都只能当作"理想典型"(ideal type)来看待。事实上真能合乎这种标准的士终属少数。但是从诸子百家竞起，各"思以其道易天下"的情形来看，这些少数的士无疑在当时的历史潮流中是处于主导的地位的，他们正是汤因比(Arnold Toynbee)所谓的"创造少数"(creative minority)。

春秋战国之际，以"道"自任的知识分子出现以后，首先便面临着如何对待政治权威的问题。这个问题牵涉到两个方面：从各国君主一方面说，他们在"礼坏乐崩"的局面之下需要有一套渊源于礼乐传统的意识形态来加强权力的合法基础。从知识分子一方面说，道统与政统已分，而他们正是道的承担者，因此握有比政治领袖更高的权威——道的权威。《淮南子·修务训》云：

世俗之人多尊古而贱今，故为道者必托之于神农、黄帝，而后能入说。乱世暗主，高远其所从来，因而贵之。

这段话虽是从批判的角度出发，却恰好把两面的情况都说明了。但是必须指出，道统与政统有相互依存的一面，也有紧张和冲突的一面，这不仅古代中国为然，其他经验了"哲学的突破"的古文化都遭遇过同样的问题。以色

列的先知、伊斯兰的教长(Clama),以及基督教的教宗无不与世俗的王权之间发生过程度不等的摩擦。不过由于中国文化传统不同,"突破"并没有带来天上王国与人间王国的清楚分野,耶稣与恺撒之间也始终无法划明权责。故中国道统与政统之间的复杂关系也是别具一格的。

中国的道统包含了宗教的成分,但并不是一般意义上所谓的宗教,它不具备有形式的组织。以"官师治教分"(章学诚语)的情况而言,它和西方文化中政教分立的状态未尝没有可以比拟之处。然而西方"国家"(state)与"教会"(church)对峙的局面则从来不曾在中国史上出现过。(佛教传入之后,沙门不致敬王者尚不能为东晋南朝的帝王所容,其他更不用说了。)不但如此,中国古代知识分子是从"封建"秩序中的"士"阶层蜕化出来的,他们也不能像西方专司神职的教士那样不理俗务。在这种情形下,道统与政统之间要想维持一种微妙的均衡便十分困难,一切都只有靠个人的判断了。孟子说:

> 古之贤王好善而忘势,古之贤士何独不然?乐其道而忘人之势,故王公不致敬尽礼,则不得亟见之。见且由不得亟,而况得而臣之乎?(《孟子·尽心上》)

孟子在这里正式提出了"道"与"势"(即政统)的关系的问题,而且很明显地是把"道"放在"势"之上,但是他对于怎样使道与势的关系达到一种恰如其分的境地却没有具体的说明,因此唯有期之"贤王"与"贤士"双方的自觉努力。

依照当时的一般观念,士和君主的关系可分为三类,即师、友与臣。《孟子》引费惠公之言曰:

> 吾于子思,则师之矣;吾于颜般,则友之矣;王顺、长息,则事我者也。(《万章下》)

足为明证。又《战国策》记郭隗答燕昭王语云:

帝者与师处，王者与友处，霸者与臣处，亡国与役处。（《燕策》）

郭隗所说的是君主择士的标准。除最后一类可以不论外，师、友、臣三项正与《孟子》若合符节。大概当时君主对少数知识分子的前辈领袖是以师礼事之，其次平辈而声誉卓著的以友处之，至于一般有学问知识的人则用之为臣。这种分别在战国史上是到处可以得到印证的。例如当时君主礼贤之最著者有魏文侯（公元前446年～公元前395年）和鲁缪公（公元前415年～公元前383年）。魏文侯对卜子夏、田子方、段干木三人皆师之，对吴起、李克、乐羊、西门豹、屈侯鲋五人则皆臣之（见《史记·魏世家》）。可见魏文侯的朝廷中确有师与臣两类知识分子。鲁缪公欲以子思为友，子思不悦，坚持居于师位（《孟子·万章下》）。这一事实则说明师与友的分别在当时是看得很严重的。

现在我们要追问，何以在君主与知识分子之间会发生这种师、友、臣的等级划分？其中最重要的原因之一是“道”需要具备某种架构以与“势”相抗衡。道统是没有组织的，“道”的尊严完全要靠它的承担者——士——本身来彰显。因此，士是否能以道自任最后必然要归结到他和政统的代表者——君主——之间是否能保持一种适当的个人关系。首先，我们都知道，在理论上，知识分子与君主之间的结合只能建立在“道”的共同基础上面。所以孔子说：

天下有道则见，无道则隐。（《论语·泰伯》）

孟子也说：

天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道。（《孟子·尽心上》）

中国“士”代表“道”和西方教士代表上帝在精神上确有其相通之处。“道”与上帝都不可见，但西方上帝的尊严可以通过教会制度而树立起来，中国的“道”则自始即是悬在空中的。以道自任的知识分子只有尽量守住个人的人格尊严才能抗礼王侯，子思必欲与鲁缪公正师弟之谊，其故即在于此。

曾子也说：

> 晋楚之富，不可及也。彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾义。吾何慊乎哉？（《孟子·公孙丑下》）

政统与道统显然成为两个相涉而又分立的系统。以政统言，王侯是主体；以道统言，则师儒是主体。后来"德"与"位"相待而成的观念即由此而起。孟子说得最清楚：

> 以位，则子君也，我臣也，何敢与君友也；以德，则子事我者也，奚可以与我友。（《孟子·万章下》）

但若真要使"天下有道"，"德"与"位"则必须互相配合，不可或缺。所以《中庸》说：

> 虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉，虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉。

为了使"德"与"位"旗鼓相当，知识分子便不能不"自高"、"自贵"以尊显其"道"，即所谓"不自高，人将下吾；不自贵，人将贱吾"也（《孔丛子·居卫》篇）。

自"哲学的突破"以来，知识分子即产生一种身份的自觉，于出处辞受之际十分注意。《孟子》一书讨论这一方面的记载尤其详细，足见公元前4世纪正是道统与政统相抗衡的高潮时代。景丑氏以"君命召，不俟驾"的古礼责备孟子对齐王不敬，孟子则答以"将大有为之君，必有所不召之臣，欲有谋焉，则就之"。并说："今天下地丑德齐，莫能相尚，无他，好臣其所教，而不好臣其所受教。"（《公孙丑下》）这显然是要用"突破"后的新士礼代替"封建"秩序下的旧礼。士与王侯在政统中可以是君臣关系，但在道统中则这种关系必须颠倒过来而成为师弟。依孟子之说，政统中有王、侯、卿、大夫等"爵"的等级，道统中也有"齿"与"德"的高下之别，师、友、臣的分辨便相应而产生

了。于陵子仲(即陈仲)"上不臣于王,中不索交诸侯"(《战国策·齐策》),尤可证此中分寸之所在。荀子以"大儒"相当于天子、三公,"小儒"相当于诸侯、大夫、士,也是同一意识的反映(《荀子·儒效》)。

知识分子代表道统的观念至少自公元前4世纪以来已渐渐取得了政统方面的承认。在互相争霸的形势之下,各国君主都尽量争取具有声望的知识界领袖,以增强自身的政治号召力。《史记·魏世家》载:

> 文侯受子夏经艺,客段干木,过其闾,未尝不轼也。秦尝欲伐魏,或曰:"魏君贤人是礼,国人称仁,上下和合,未可图也。"文侯由此得誉于诸侯。

足见魏文侯尊礼有道之士在当时确发挥了实际的政治效果。《淮南子·修务训》更引魏文侯语曰:

> 段干木不趋势利,怀君子之道,隐处穷巷,声施千里。寡人敢勿轼乎?段干木光于德,寡人光于势;段干木富于义,寡人富于财。势不若德尊,财不若义高。(按:《史记·魏世家》正义引皇甫谧《高士传》与此略同,唯"光"字均作"先"字。)

这似乎表示魏文侯已接受了道尊于势的观念。纵使这种材料曾经后人润饰,不尽可信,但仍足显示战国君主至少在理论上已不能不承认以"道"辅"势"的原则。这一点还有不少其他记载可以参证。齐宣王说:

> 我欲中国而授孟子室,养弟子以万钟,使诸大夫,国人皆有所矜式。(《孟子·公孙丑上》)

《史记》明言孟子"道既通,游事齐宣王,宣王不能用"(《孟子荀卿列传》)。虽不用其道而仍欲尊其人,这正是因为齐宣公深切地了解到"道"在政治上自有其无比的号召力。但最能够说明其时"道"与"势"的关系者则无过于齐国稷下学之兴起。《史记·田敬仲完世家》云:

宣王喜文学游说之士，自如驺衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒七十六人，皆赐列第，为上大夫，不治而议论。是以齐稷下学士复盛，且数百千人。

稷下学有两个特点最值得注意：第一是君主待知识界领袖以师友之礼；第二是这些知识界领袖的专职即是各持其道以批评政事。

上引《史记》文中"上大夫"是"列大夫"之误（见《孟子荀卿列传》）。"列"是"比"义，即比爵大夫。换句话说，这些稷下先生并不是齐王廷的臣僚。所以田骈虽名列稷下，受政府奉养，但仍然自居为"不宦"（见《战国策・齐策》）。"先生"也是齐王对他们的一种尊称，表示以师礼相待之意。齐襄王时荀卿在稷下号称"最为老师"即可为证（《史记・孟子荀卿列传》语）。稷下先生不但在齐国特受崇敬，其他各国君主也多争以师礼事之。最著名的如驺衍，据《史记》所载：

是以驺子重于齐。适梁，惠王郊迎，执宾主之礼。适赵，平原君侧行撇席。如燕，昭王拥彗先驱，请列弟子之座而受业，筑碣石宫，身亲往师之。（《孟子荀卿列传》）

稷下、碣石这一类学宫的建立是魏文侯、鲁缪公礼贤以来"道"、"势"关系的形式化与制度化，其历史的意义是十分重大的。

稷下先生的"不治而议论"也足以说明"道"、"势"关系的新发展。"不治"表示他们"无官守"，即不在官僚系统之内，易言之，即不是君主的臣下而是"师"或"友"。"议论"则是今天所谓的批评。《左传》襄公三十一年"郑人游于乡校，以论执政"之"论"、《论语》"庶人不议"及《孟子・滕文公下》"处士横议"之"议"，都是很明显的例证。"士"有议论的传统自周代已然，所以《左传》襄公十四年有"士传言"之语。但是把知识分子和批评完全等同起来，并由官方正式加以承认，则始自稷下。更重要的，这些知识分子都是以自己所持之"道"来批评时政的，因此《淮南子》才说儒、墨"裂道而议"。另一方面，刘向《新序》说"稷下先生喜议政事"（《杂志第二》），《盐铁论》则说他们"不任

职而论国事"(《论儒》)。这便证明稷下先生的批评确是专以"政事"、"国事"为对象的。我们知道公元前4世纪以来各国君主都争用纵横法术之士以求富国强兵。这当然也是知识分子获得普遍重视的一大原因，但是这个原因却完全不能用来解释稷下先生"不治而议论"的盛况。这些稷下先生既"不任职"，自不可能在富国强兵方面发生任何直接的作用。事实上，他们都是因为号称代表了某种"道"才受到君主的师礼待遇的。孟子言必仁义固不待言，其余我们所知的稷下先生如彭蒙、宋钘、尹文、慎到、田骈等也都是各学派的宗师。他们正是《庄子·天下》篇和《淮南子·俶真训》所说的"裂道而议"的人物。晚期的稷下先生如荀卿、驺衍也依然是以"道"起家的。以驺衍而论，他观阴阳消息，论五德终始，提倡一种新的"天道"。因此当时有"谈天衍"之号。这种"道"显然与富强无关。从比较宗教学的观点看，战国君主的"尊师重道"主要只说明一个问题，即政统需要道统的支持，以证明它不是单纯地建立在暴力的基础之上。更重要地，在公元前4世纪至公元前3世纪这个历史阶段中，几个主要国家如齐、秦、魏(梁)、赵、燕等都有统一天下的雄图。它们当然更需要在武力之外另发展一套精神的力量了。梁襄王和孟子关于"天下恶乎定"(《孟子·梁惠王上》)的一番讨论便透露出此中的消息。但由于当时的政统和道统都没有"定于一"，所以不但各国君主争礼不同学派的领袖，而诸子百家也莫不竞售其"道"以期获得"正统"的地位。

司马谈说："夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也。"(《史记·太史公自序》)这是一句很有根据的论断，必须从当时"道"与"势"之间的微妙关系中去了解。儒、墨、道、法四家直接系乎治道，固不待论，名家与阴阳家则代表早期逻辑与宇宙论方面的思想，何以也与治道有关？荀子明明批评名家"辩而无用，多事而寡功，不可以为治纲纪"(《荀子·非十二子》)，司马迁也说阴阳家"闳大不经"(《史记·孟子荀卿列传》)。今此二家著述多散佚，我们已无法回答这个问题，但可以肯定的则是他们确都曾努力把自己的"道"和"治天下"联系起来。所以驺衍的学说"要其归，必止乎仁义节俭，君臣上下六亲之施"(《史记·孟子荀卿列传》)。公孙龙自称"少学先王之道，而明仁义之行，合同异，离坚白，然不然，可不可"(《庄子·秋水》篇引)。刘向《别录》也记名家"论坚白异同，以为可以治天下"(《汉书·艺文志》注引)。无论名家与阴阳家是否真有助于"治天下"，他们如此宣说却透露出当时知

识界的一种动态，即"道"的一方面也同样有迁就"势"、配合"势"的情况。孟子坚持不应"枉道而从彼'势'"（《孟子·滕文公下》），便是针对这种历史背景而发的。

（五）结　语

上文对"哲学的突破"以后知识分子在"道"、"势"之间之处境作了一番初步的分析。从这个分析中，我们不难看出中国传统知识分子的若干基本特征都已在此时露其端倪。第一，在理论上，知识分子的主要构成条件已不在其属于一特殊的社会阶级，如"封建"秩序下的"士"，而在其所代表的具有普遍性的"道"。孟子所谓"无恒产而有恒心者，惟士为能"，其根据即在于此。第二，中国的"道"源于古代的礼乐传统，这基本上是一个安排人间秩序的文化传统。其中虽然也含有宗教的意义，但它与其他古代民族的宗教性的"道统"截然不同。因此中国古代知识分子一开始就管的是恺撒的事，后世所谓"以天下为己任"、"天下兴亡，匹夫有责"等观念都是从这里滥觞出来的。第三，知识分子不但代表"道"，而且相信"道"比"势"更尊，所以根据"道"的标准来批评政治、社会从此便成为中国知识分子的分内之事。由稷下先生"不治而议论"的事观之，知识分子这种"言责"早在公元前4世纪时即已为官方所承认。第四，由于"道"缺乏具体的形式，知识分子只有通过个人的自爱、自重才能尊显他们所代表的"道"，此外便别无可靠的保证。中国知识分子自始即注重个人的内心修养，这是主要的原因之一。他们不但在出处辞受之际丝毫轻忽不得，即使向当政者建言也必须掌握住一定的分寸。清初黄宗羲送万季野北行诗："不放河汾声价倒，太平有策莫轻题"，便是这个传统的实际表现。

以上是把中国古代知识分子当作一种典型（ideal type）来观察而获得的四点概括。中国传统知识分子的特征当然不尽于此，不过这几点确是最重要、最基本的。但是作为一个史学工作者，我的目的不是要美化中国知识分子的历史形象，更不是说中国历史上的所有知识分子都合乎这种典型。事实上，正由于中国的"道"缺乏有形的约束力，一切都要靠个人的自觉努力，

因此即使在高级知识分子群中也有许多人守不住"道"的基本防线。孟子已斥公孙衍、张仪为"以顺为正,妾妇之道"(《孟子·滕文公上》)。荀子更对当时许多"仕士"和"处士"的丑行毫不保留地予以暴露(《荀子·非十二子》)。至于散在贵族私门的那些大量的"食客",自然越发经不起典型标准的衡量了。但是现代史学家的任务也同样不是谴责历史上的人物,最重要的是怎样去说明这种历史现象。因此我们便必须回到社会史的领域去寻找线索。

古代知识分子从"封建"身份中解放出来之后,虽然在精神上能驰骋于自由的王国,在现实生活上却反而失去了基本的保障,不像以前的"士"大体上都是"有职之人",极少有失位之事。战国时代的知识分子号称"游士"固与周游列国有关,但也未尝不是因为他们没有固定的经济基础之故。苏家的人对苏秦说:

> 周人之俗,治产业,力工商,逐什二以为务。今子释本而事口舌,困不亦宜乎!(《史记·苏秦列传》)

此时知识分子已成为"四民之首"。其余三民都各有本业,唯独"士"的凭借是他的知识和技能,不能不靠"口舌"来谋生。这在当时知识分子大量涌现而竞争激烈的时代是十分不容易的事。李斯将西入秦游说,辞其师荀卿曰:

> 斯闻得时无怠,今万乘方争时,游者主事。今秦王欲吞天下,称帝而治,此布衣驰骛之时而游说者之秋也。……诟莫大于卑贱,而悲莫甚于穷困。久处卑贱之位,困苦之地,非世而恶利,自托于无为,此非士之情也。(《史记·李斯列传》)

李斯的话其实说得很沉痛,足以说明一般知识分子在现实生活中所承受的巨大压力。从社会来源说,战国知识分子不出没落贵族和下层庶民两大范畴,但他们几乎都已贫穷到"无以为衣食"的境地。历史上的例子很多,都可为李斯的话作注脚。在这种情况下,要求所有的知识分子都保持以道自重的节操是不可能的。孟子所谓"无恒产而有恒心",事实上只能期之于

极少数突出之"士"，因此但有"典型"的意义，而无普遍的意义。这不仅中国古代知识分子为然，古今中外亦莫不皆然。不过在中国的"道"缺乏形式约束的特殊状态之下，"枉道而从势"或"曲学以阿世"更为方便罢了。

在结束本文之前，我们必须稍稍讨论一下秦汉统一在"道"与"势"的关系方面所发生的影响。如上面所指陈，先秦时期的一般知识分子，都游于各国王侯之门，上者猎取卿相，下者亦可获得衣食，而知识界领袖如稷下先生之流则更受到君主的特殊礼遇。但是这种情况之所以出现则有其特定的历史条件，即列国间的激烈竞争。在争霸的迫切要求下，各国君主不但需要种种知识与技能，而且更需要"道"的支持。及至秦汉统一，政治形势为之大变，四方游走的知识分子就然成为一股离心的社会力量，而不利于统一。大一统的政权也同样不能容忍众"道"纷然杂陈的局面，因为众论纷纭不免破坏人民对统一的政治权威在精神上的向心力。所以秦国在霸局既定之后即下"逐客"之令，要把来自各地的游士都驱逐出境，而统一天下之后则更进一步要以"势"来统一"道"。李斯请禁私学的奏议说：

> 古者天下散乱，莫能相一，是以诸侯并作，语皆道古以害今，饰虚言以乱实，人善其所私学，以非上所建立。今陛下并有天下，别白黑而定一尊；而私学乃相与非法教之制，闻令下，即各以其私学议之，入则心非，出则巷议，非主以为名，异趣以为高，率群下以造谤。如此不禁，则主势降乎上，党与成乎下，禁之便。（《史记·李斯列传》）

这一篇奏议古今熟诵，但是很少人了解它是系于先秦以来"道"、"势"消长的关键性的文字。法家不师古，历史文化传统对他们而言是没有真实意义的，故他们即以今王之"法教"为"道"之所在，换句话说"道"是从"势"中派生出来的。奏文中所言"道古以害今"、"各以其私学议之"，都是指秦廷博士而言的。博士虽起于六国之末，但其详已不可考。我们所知的博士制度则是秦代所创建而汉人因之。司马彪《续汉书百官志》"博士"条本注云：

> 掌教弟子，国有疑事，掌承问对。（《百官》二）



“掌承问对”即是稷下先生的“不治而议论”，所以“闻令下，即各以其私学议之”，可见博士仍继承了先秦知识分子批评政治的传统。《水经注》“淄水”条注云：

> 汉以叔孙通为博士，号稷嗣君。《史记音义》曰：“欲以继踪齐稷下之风矣。”（《永乐大典》本卷十一）

可见博士与稷下先生确有制度史上的渊源，但以政治功能而论，二者却大不相同：稷下先生“不治”、“不宦”，俨然与君主为师友；博士则已正式成为臣僚，不复能恃“道”与帝王的“势”抗礼了。尽管如此，博士承自稷下的议政之风，仍不能见容于大一统的政权，“势”长“道”消的情形于此可见一端。汉代自武帝以后独尊儒术，孔子之“道”至少在表面上已成为正统。这可以说是汉比秦高明之处。但是和先秦时代相较，“道”在汉代的地位则已远不足与“势”相颉颃。班固《典引》云：

> 天乃归功元首，将授汉刘，俾其承三季之荒末，……故先命玄圣，使缀学立制。宏亮洪业，表相祖宗。……虽皋、夔、衡、旦，密勿之辅，比兹褊矣！（《文选》卷四十八）

这里的“玄圣”“立制”自是指孔子为汉立法那一套说法而言，但孔子的地位仅相当于皋、夔、衡、旦之类的帝王辅弼，是汉臣而不是帝师。这与先秦儒者谓“夫子贤于尧、舜”（《孟子·公孙丑上》）或“孔子当圣王”、“为天子”（《墨子·公孟》），相去真不可以道里计了。清代的雍正说：“使孔、孟当日得位行道，惟自尽其臣子之常经，岂有书布儒生要自做皇帝之理？”（《大义觉迷录》卷二）从汉到清，政统给道统所正式规定的位置大体上就是如此，虽则这种片面的定位并未获得道统方面的承认。

大一统的“势”既不肯自屈于“道”，当然也不能容忍知识分子的气焰过分高涨。所以随着秦汉统一帝国的建立，游士的时代便进入了结束的阶段。最近出土的“云梦秦简”中有“游士律”一项是有关古代知识分子的最重要的新史料。现在我们已确知在秦代统一的前夕，秦国不但对外来的游士严加

控制，而且也严禁本国的知识分子外游。商鞅教秦孝公"禁游宦之民"（《韩非子·和氏》）的法令竟完全获得了证实。汉初因采用了部分的"封建"制，游士曾一度恢复了他们旧日的活跃。但汉代也同样不能允许知识分子无限度地自由流动，武帝元朔二年（公元前128年）下"推恩诏"削藩以后，游士终与诸独立王国同归于尽。桑弘羊说得最明白：

> 日者淮南、衡山修文学，招四方游士。山东儒、墨咸聚于江、淮之间，讲议集论，著数十篇。然卒于背义不臣，谋叛逆，诛及宗族。（《盐铁论·晁错》）

从此以后，中国知识分子便进入了一个新的历史阶段，游士时代已一去不复返了。

注 释

[1] 见 Talcott Parsons, *The intellectual: A Social Role Category*, in Philip Rieff, ed., *On Intellectuals*, New York, Doudleeay, 1970。

[2] 见 Benjamin I. Schwartz, *Transcendence in Ancient China*, in *Daedlus*, Spring, 1975。

[3] 参看 Eric Weil, *What is a Breakthrough in History*? in *Daedlus*, Spring, 1975。

[4] 见 *The Sociology of Religion*, translated by Ephraim Fischoff, Beacon Press, Boston, 1968, p. 121。

中国知识分子的创世纪

上篇:知识分子的传统和特性

中国知识分子的传统是源远流长的,在世界文化史上占有一个非常独特的位置。

但是这个历史论断如果认真解释起来是很费力的。我们首先必须确定"知识分子"的基本含义。在现代一般的用法中,"知识分子"(intellectual)是指一切有知识、有思想的人,也就是所谓"脑力工作者"(中国古代称之为"劳心者",而西方称之为mental worker)。这种知识分子的教育程度大致因社会的状态而异:在经济先进的国家中,至少大学毕业以上程度的人才可以称之为"知识分子";在经济比较落后的地区,也许中学毕业生已经可以算作"知识分子"了。

我们可以说,这种一般意义的知识分子存在于每一个社会的每一个历史阶段之中。史学家和社会学家有时把他们集体叫做"知识阶层"(intellectual stratum)。从时间上说,他们至少是和文字的出现一样古老的。自从有了"文字的突破",便有各种以文字为专业的人。殷商时代的"卜人",周代的各种"史"等都是这种"知识分子"的原型。甚至其他初民社会的巫师(如《楚辞》中的"巫咸")也可以归于同一类人之内。汉代的司马迁说:"文史星历近乎祝卜之间。"这句话便真实地反映了中国古代"知识分子"的原始型态。不

用说，"知识阶层"的构成分子及其具体的分化是随着时代的进步而逐步发展、变迁的。在秦汉以后的中国社会，一般是以"士"或"读书人"来代表这一个阶层的。由于在现代社会中知识日趋专业化的结果，今天我们提到"知识分子"时便自然地会联想到科学家、学者、教师、艺术家、工程师、医师、律师以至牧师种种职业的流品。这已远非中国传统的范畴所能包括的了。

然而本文所要讨论的却不是上述这种一般意义的"知识分子"。西方人今天常说"知识分子代表社会的良心"。这是指一种特殊意义的"知识分子"，本文的主旨便是要讨论代表"社会良心"的中国知识分子及其历史的传统。

我们怎样才能把这两种意义的"知识分子"加以区别呢？这无疑是一个非常困难的课题。但是不少学者都曾作过这种努力。我现在要举出两个学人的说法作为讨论的起点：一个是研究美国知识分子的，一个是研究俄国知识分子的。我引用他们两人，主要是因为他们的说法大致符合中国人关于知识分子的传统见解。

美国已故的著名史学家霍夫斯塔德(Richard Hofstadter)认为现代的知识分子一方面固然与他们的专业知识或技术知识是分不开的，但另一方面仅仅具有专业或技术知识却并不足以享有(上述特殊意义的)"知识分子"(intellectual)的称号。一个科学家、工程师、律师或报刊编辑在执行他的专业任务时，他只能算是一个"脑力工作者"。换句话说，他是以他的专业知识来换取生活的资料，而他所做的也都是他的职业本分以内的工作。如果他同时还要扮演"知识分子"的角色，那么他便必须在职业本分以外有更上一层楼的表现。这种更高的表现有两个方面：一方面是他对自己的专业知识和思想有一种庄严的敬意。他的目的不复限于用专业知识来谋生，而是要在他所选择的专业范围内严肃地追求真理。一切知识和思想——无论是自然科学的、社会科学的，或是人文学科的——都有客观的准则和内在的理路，不是由任何外在的权威所能够横加干涉的。一个敬业的知识分子必须谨守自己的求真精神和节操。他一定要"造次必于是，颠沛必于是"，尤其要"富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈"。这是一种近乎宗教奉持的精神。苏格拉底说：一个不经反省或检讨的人生是不值得过的人生。这句名言是对知识分子的生活的一种最真切的写照。对知识和思想持这样庄严的态度

的人也必然是具有崇高的道德情操的人。这一类型的知识分子决不会是仅仅关怀一己利害的"自了汉"。相反地，从求真的精神上所发展出来的道德情操自然会引导他们去关怀文化的基本价值，如理性和公平。知识分子之所以能够代表"社会的良心"，其最重要的根据便在这里。

以上是知识分子的庄严虔敬的一面。（霍氏称之为 piety）。但是知识分子还有轻松活泼的一面（霍氏以 playfulness 来形容，恰好相当于《论语》所说"游于艺"的"游"字），如过度地执著于自己所持的思想观念，则不免有使精神陷入僵硬封闭、甚至狂热的危险。真理是无穷的、多元的，因此真正的知识分子必不可为自己的"一曲之见"所蔽。同时，人所能掌握的真理又往往是相对的，随时间的推移或空间的变易而逐渐失去其初发现时的光辉。"游于艺"的精神则能使人永远保持一种活泼开放的求新兴趣。所以知识分子在自己专业以外还要尽量培养对其他方面的知识和思想的广博趣味。"游于艺"仍然是严肃的，不过不从狭隘的、功利的专业观点出发而已。知识生活的意义主要并不在于占有已知的旧真理，而在于不断地寻求未知的新真理。有人说，知识分子是一个永远把答案变成问题的人。这是对"游于艺"的精神的一种最适当的描写。只有如此，知识分子才能发展出他所必须具备的一些重要品质，例如不武断、容忍、有通识、超越的精神和批判的态度。

严肃虔敬和轻松活泼之间，当然也存在着一定的矛盾和紧张。但是这种矛盾和紧张正是创造力的根源。二者之间是一种辩证的关系，因此必须维持一种辩证的、动态的平衡。霍氏最后更指出，古今真正的知识分子多少兼具此严肃和轻松的两面，不过二者的比重往往因人而异。

霍氏对知识分子所作的界说大致是和中国的传统看法相近的。《论语》、《孟子》中一方面强调"士志于道"、"士尚志"、"士不可以不弘毅，任重而道远"等严肃、超越的态度，另一方面也注重轻松活泼的精神。例如上文所引的"游于艺"便是明证。只有具备了"游"的精神，知识分子才能够达到"乐道"、"乐学"的境界。《礼记·学记》说："不兴其艺，不能乐学。故君子之于学也，藏焉，修焉，息焉，游焉。夫然，故安其学而亲其师，乐其友而信其道。"这段话恰恰可以说明"士"或"君子"为什么要"游于艺"。孔子常常重视快乐的"乐"，如"仁者乐山，智者乐水"，又称赞颜回能"不改其乐"，其用意正在于要知识分子保持一种开放的心灵，做到"毋意、毋必、毋固、毋我"的地步。用

现代的话来说，便是不主观、不武断、不固执、不自以为是。后世的思想家中也颇不乏深明这种道理的人，如周敦颐要人"寻孔、颜乐处"，程颢受了他的影响，一生都向往着"光风霁月"那种活泼洒落的胸怀。所以程氏才说："人心常要活，则周流无穷，而不滞于一隅。"

霍氏所讨论的是现代西方社会上的知识分子，尤其是以西欧和美国为对象。现在我们要再谈一谈俄国的知识分子问题。我们都知道俄国近代有一个知识分子阶层，叫做 intelligentsia。关于这一个阶层的历史起源和社会作用，专家们有种种不同的看法，这里无须涉及。最近，以色列的康菲诺(Mchael Confino)综合各家的意见，把这一阶层的特征归结为以下的五点：

(一)对于公利益的一切问题——包括社会、经济、文化、政治各方面的问题——都抱有深切的关怀。

(二)这个阶层常自觉有一种罪恶感，因此认为国家之事以及上述各种问题的解决，都是他们的个人责任。

(三)倾向于把一切政治、社会问题看作道德问题。

(四)无论在思想上或生活上，这个阶层的人都觉得他们有义务对一切问题找出最后的逻辑的解答。

(五)他们深信社会现状不合理，应当加以改变。

这一阶层在俄国现代化的进程中究竟发挥了多大的力量虽然不易断定，但是他们曾对后来布尔什维克的革命有开路之功，则是不可否认的。我们都知道，远在"十月革命"之前，列宁早已对这个知识阶层抱着极端轻鄙的态度，在他口中和笔下的 intelligentsia 大致说是无能的、妥协的、矛盾的、出卖自己的、意志薄弱的。无论如何，这个阶层后来是在布尔什维克革命中变成牺牲品了。

我引康菲诺的研究结论只是要说明，近代俄国也和西方一样，产生了一批超越个人利害的知识分子，关怀全社会的公共事务。在这个意义上，在俄国的 intelligentsia 无疑也代表了当时的"社会的良心"。"十月革命"虽然摧毁了这个阶层，但是也未必完全消灭了俄国知识分子批判和抗议的传统。近几十年来苏联反党、反政府的地下知识分子又逐渐活跃了起来。以最近绝食抗议的沙哈洛夫为例，他便强调："在人类生存所系的重大事务上，没有人能逃避他的责任。"这种说法显然仍然和早先 intelligentsia 的精神有其一



脉相承之处。

尤其值得注意的是康氏综合出来的五项特征大体上也和中国知识分子的传统有深相契合之处，特别在责任感和关心世事的方面。从曾参的"仁以为己任"到范仲淹的"以天下为己任"都能用来说明中国知识分子对道德、政治、社会各方面的问题具有深刻的责任感。谈到关心，更自然地会使我们联想到明末东林党顾宪成的一副对联的下句："家事、国事、天下事，事事关心。"在20世纪60年代，这种"关心"的传统精神仍然跃动在中国知识分子的生命之中。邓拓在《燕山夜话》中便写过一篇《事事关心》的杂文。他在《歌唱太湖》的一首诗中更写道：

> 东林讲学继龟山，事事关心天地间。莫谓书生空议论，头颅掷处血斑斑。

这是中国知识分子的传统延绵不绝的明证。

以上所论清楚地显示出：代表"社会的良心"的知识分子无论在西方社会或中国社会都是存在的。但是从历史的角度来观察，中西的知识分子传统却有极大的不同。这个传统在西方是一个现代的现象。一般地说，其形成不能早于17、18世纪。西欧启蒙运动中的"思想家"（philosopher）大概可代表西方知识分子的原型，俄国的intelligentsia的远源也只能上溯到18世纪。在西方的对照下，中国知识分子的传统真可算是源远流长的了。我们的传统至少要从春秋战国时代算起，足足有两千多年的历史，而且几乎可以说是没有中断过。本文开始处说它在世界文化史上占有一个独特的位置，便是指这一点而言。下篇我们先要稍稍解释一下这个独特传统的历史文化渊源，然后我们才能更进一步展望中国知识分子的"创世纪"。

下篇：文化渊源和展望

近来不少社会学家、史学家、哲学家都注意到古代文明发展的过程中有一个思想上的突进阶段，他们把这一阶段称为"哲学的突破"（philosophic

breakthrough)。这是上篇所说的"文字的突破"以后的另一个最重要的历史里程碑。以古代世界的几个高级文化而论,古希腊的哲学、以色列的宗教先知运动、印度的印度教和佛教、中国的先秦诸子,都是这一"突破"的具体表现。后来古希腊哲学和以色列的宗教合流而形成西方文化的传统,而印度和中国则大体上沿着原来"突破"时的方向前进。所以今天我们往往还以这三支文化代表人类智慧的三大原型。

所谓"哲学的突破",是说人对于他所属的现实世界发生了一种"超越的反省"。他开始有系统地追寻一些关于存在的基本问题,例如:宇宙是怎样创生和运行的?人在宇宙中占有什么地位?生命的意义究竟是什么?人间世界——文化社会秩序——又是怎样成立的?这个人间秩序是合理的吗?这一类的问题很多,我们无法一一列举。我们只想强调一点,即这些基本问题是具有普遍性的,是每一个高级文化在"突破"阶段都要追问的,尽管追问的方式和问题的重点及其出现的先后会各有不同。由于"哲学的突破",人便在现实世界之外开辟了另一个世界——理想的世界、精神的世界,或意识的世界。

我们当然承认这个精神世界是有物质基础的,"意识"是不能完全脱离于"存在"的。"哲学的突破"一定要在古代文明发展到一定的阶段才能发生,这一事实的本身已充分说明了"意识"与"存在"之间的关系。但是另一方面,在任何一个具体的文化系统中,因"哲学的突破"而出现的理想世界却对该文化以后的发展具有长期的支配作用、规范作用。我们今天仍然能清楚地分辨出世界上各种民族文化的传统便是这一重要事实的最好说明。

"哲学的突破"之所以如此重要,是因为一个民族的中心文化价值大体上是在这一阶段定型的,而这些价值对该民族此后的发展则起着范畴的作用。西方人在今天仍以"公平"(justice)、"理性"(reason)、"爱"(love)、"自由"(freedom)等为普遍的价值,其来源便是古代希腊哲学和希伯来宗教。中国人在未接受近代西方文化挑战以前,"仁"、"义"、"礼"、"智"、"信"这一类的价值也是多数人所肯定和接受的。甚至在与西方思想接触以后,谭嗣同也还有《仁学》之作,肯定了"仁"的价值。而且价值系统并不是单纯的名词的问题,它涉及一个民族中的每一个人对于宇宙、自我、社会、生死种种基本问题的实质的看法。从实质方面看,中国的文化价值一直到今天也还是充

满着活力的。

所谓代表“社会的良心”的知识分子是“哲学的突破”以后才出现在历史舞台上的。社会学家席尔思(Edward Shils)指出古代各民族的知识阶层最初都和一种“神圣的”(sacred)传统有渊源。这个“神圣的”传统便是上文所说的“理想世界”、“精神世界”,而落实到每一民族的文化上,这种精神世界则成为价值系统。所以知识分子自始便是文化价值的卫护者。他们有了超越的精神权威为根据,才能反过来批判现实世界中种种不合理的现象。

文化价值代表每一民族在每一历史阶段的共同而普遍的信仰,因此才具有神圣的性质。西方人至今仍相信“天赋人权”,相信上帝创造的人都是平等和自由的。这一类的信仰可以上溯到古希腊的“公平”、“理性”和基督教的上帝观。古代中国人相信人性中都具有仁、义、礼、智、信的成分,这也涵蕴着人是生而自由和平等的。所以汉代诏书中禁止贩卖奴隶常常用“天地之性人为贵”作为根据。这些都是文化价值的具体表现。

文化价值为什么能成为一个民族的共同而普遍的信仰呢?用西方的观念说,这是由于理性思考的结果。每一个人都是有理性的。人只要能自由地运用理性,对现实的生活经验进行系统的反省和检查,便自然可以照明现实世界上种种不合理的现象。孟子说“心之官则思”,又说“思则得之,不思则不得也”,实际上也是指人的理性而言。理性当然不能不受时代和经验的限制。时代愈进步,经验愈积累,知识愈丰富,人的理性当然也愈清明。许多在古人认为合理的事物,在今天看来已经不再是合理的了。这是理性在经验中发展的必然结果。但是理性仍是此理性,这一点是没有古今之异的。

人类虽然具有共同的理性,然而古代几个高级文化在“哲学的突破”阶段所采取的路向却各有不同。大致说来,古希腊哲学是以寻求宇宙构成的终极原理及其运行规律为主,这是西方自然科学的远源;以色列的先知运动突出了“创造主”的观念,以人间秩序来自上帝的意旨;印度的突破则以现实世界为虚幻,其基本方向是离世或出世的。后来基督教和希腊古典文化合流,哲学成为神学的婢女,这便形成了中古以下以宗教为主体的西方文化。因此无论在印度文化、中古西方文化,或后起的伊斯兰文化中,精神价值都是寄托在宗教之中,僧侣阶层才是价值的卫护者。在这些文化中,俗世的(secular)知识分子作为一个社会群体而言几乎是不存在的。这恰好说明为

什么西方各国一直要到宗教革命甚至启蒙运动以后才出现了现代型的俗世知识阶层。

中国的情况却截然相异。中国古代的"哲学的突破"最早有儒、墨、道三派，而儒家后来则成为中国思想的主流。儒家超越了古代的宗教传统，由"天道"转向了"人道"。这一趋势早已确立于孔子以前的郑国子产。中国人把"哲学的突破"后所建立起来的精神世界或理想世界称为"道"——"道"即是人人都走的大路。但中国人的"道"基本上既不寄身于宗教，也不托庇于思辨形而上学。"道"超越现实的世界，然而并非完全脱离人间。孔子说："未知生，焉知死？未能事人，焉能事鬼？"这种态度基本切断了建立宗教之路。庄子说："六合之外，圣人存而不论。"这种说法又阻碍了建立思辨形而上学之路。古代三派思想中，只有墨子的"天志"说倾向于把人世间的精神价值依附于古代"天"的宗教传统之中。但是墨家在秦汉以后便逐渐归于沉寂了，在中国的思想主流中不占重要的地位，可以存而不论。

我们可以大胆地说，在中国历史上，维护精神价值和代表社会良心的知识分子主要来自两个思想流派，即儒家和道家。这两派都是着眼于"人间世"的("人间世"是《庄子》内篇中的一个篇名)。他们都用一种超越性的"道"来批判现实世界。所不同者，儒家比较注重群体的秩序，道家较偏重个体的自由；儒家较入世、较积极，道家较出世、较消极而已。(中国的法家可以说并没有超越的精神世界，他们只是在技术上为统治者——"人主"——提供维持权势的原则。法家的"法"绝不同于西方的"自然法"[natural law]，它绝对没有比现实政治权势更高一层的权威。所以此处不加讨论。)

在中国历史上，儒家型的知识分子坚持"道"高于"势"。孔子说："天下有道，则庶人不议。"他的反面意思正是认为现在"天下无道"，所以他才不能不批判一切不合理的现象(古代"议"字即是今天所谓批评、抗议的意思)。孟子更为激烈，"道"高于"势"的观念便是由他正式提出来的。所以，他才能说"民为贵，社稷次之，君为轻"和"闻诛一夫纣，未闻弑君也"这样一类的话。后来汉儒如董仲舒所说的"天"和宋儒所说的"理"，也全部是用来压制和驯服政治权势的。明代的吕坤说得最彻底：

> 故天地间惟理与势为最尊。虽然，理又尊之尊也。庙堂之上言理，

> 则天子不得以势相夺。即夺焉，而理则常伸于天下万世。故势者，帝王之权也；理者，圣人之权也。帝王无圣人之理则其权有时而屈。然则理也者，又势之所恃以为存亡者也。以莫大之权，无僭窃之禁，此儒者之所不辞，而敢于任斯道之南面也。(《呻吟语全集》卷一之四)

席尔思曾指出：历史上维护精神价值的知识分子往往发展出一种"自尊自重"的气象。吕坤的话便为他的论断添了一条最有力的证据。

儒家型的知识分子并不只是"坐而言"的，他们同时也是"起而行"的。马克思曾有一名言，他说："从来的哲学都是解释世界的，但更重要的是改变世界。"这句话针对西方古希腊以来的思辨哲学而言是正确的。西方的哲学传统确以解释世界为主题，因此逻辑学和知识论成为哲学的主流。但是中国思想，特别是儒家思想，却恰好是以改变世界为基调的。儒家型的知识分子在社会危机的时代总是要用他们的"道"来"拨乱反正"，来"纲纪世界"。

中国有世界史上最早而规模也最大的学生运动。东汉晚期(公元2世纪下叶)的太学已有三万多学生，他们和朝廷上有正义感的知识界领袖联合起来向政治上的恶势力——宦官——作殊死的斗争。其中知识分子的领袖如李膺、陈蕃和范滂都具有"以天下为己任"的精神。史书上说李膺"欲以天下风教是非为己任"，又说陈、范两人"有澄清天下之志"。这种精神较之上篇所说西方近代的知识分子(包括西欧、美国和俄国)，只有过之，而无不及。后来宋代的太学生也在国家危难的时候表现了同样的壮烈精神。宋人有诗形容太学是"带发头陀寺，无官御史台"。上句是说他们的生活清苦，下句正是颂扬他们勇于批评朝政。至于明末的东林党和复社的抗议运动，更是大家所熟悉的了。1919年北京大学学生所发起的五四运动在精神上显然也继承了知识分子的抗议传统。五四运动绝不是单纯的近代现象，更不全是西方文化影响下的产物。

道家型的知识分子从个体自由的观点出发，对于维护中国的精神价值也同样作出了重大的贡献。在批判现实方面，道家有时比儒家还更为彻底，也更为激烈。最显著的是魏晋时代的新道家，如嵇康、阮籍、鲍敬言等人，用"自然"的观念来批判官方儒学的"名教"或者"礼教"。明末王学提倡"三教合一"之说，其中当然融合了道家注重个体自由的成分。今天我们都知道的

李贽便是这一思想运动中的杰出人物。李贽特别强调人的个性，甚至大胆地提出"私者，人之心"的新命题。这当然是接受了道家的观点（他写有《老子解》和《庄子解》各两篇）。他进而肯定人有私心是"自然之理"，圣人应该"任自然之不齐以反乎自然"，这更可以看作魏晋新道家观点的继承与发扬。换句话说，李贽在这里是再一次地用"自然"来打击"名教"的。魏晋的新道家和王学左派（包括李贽、何心隐等人）在清末革命期间便被章太炎、刘师培等人发现了。这又是五四时代"打倒吃人的礼教"的先声。鲁迅的思想中便包含了这种成分，所以他始终欣赏"非汤武而薄周孔"的嵇康。

总之，无论是儒家型或道家型，中国知识分子"明道救世"（顾炎武语）的传统一直延续了两千多年，至今仍在。这确是世界文化史上最独特也最光辉的一页。中国知识分子所持的"道"一方面代表了超越性的精神世界，但另一方面却又不是脱离世间的。这是中国思想的重大特色之一。佛教经过中国化以后变成了禅学，也表现了同一特色。所以敦煌本《坛经》说："法元在世间，于世出世间，勿离世间上，外求出世间。"不离世间以求出世间，这就使中国的理想世界与现实世界成为一种"不即不离"的关系。"不即"才能超越，也就是理想不为现实所限；"不离"才能归宿于人间，也就是理想不至于脱离现实。这是中国知识分子所以形成其独特传统的思想背景。与中国的情形相对照，西方的理想世界（即所谓"彼世"[other－world]）与现实世界（即所谓"此世"[this－world]）显然有一种两极化的倾向。柏拉图哲学中的"理型"（forms）与具体事物，基督教的教义中的天国与人间，其对比都是非常强烈的。特别是在基督教成为西方文化的主流以后，"上帝的事归上帝管，恺撒的事归恺撒管"变成了一种普遍的信仰。这样一来，精神世界是属于教会的，精神价值的维护也完全落到了僧侣阶层的手上。俗世的知识分子根本已没有存在的余地，更不必说代表"社会的良心"了。

中西知识分子传统之异当然不是思想背景这一点所能解释的。在思想背景之外，当然还有社会背景。限于篇幅，本文不能详说了。我只想指出一点，即中国社会战国以来便没有西方式的世袭贵族阶级。西方的教会与贵族是教育和知识的垄断者，而中国两千多年来，除了魏晋南北朝这一特殊历史阶段外，教育和知识大体上是向全社会开放的。自孔子以下，"有教无类"早已成为中国最重要的教育理想了。唐朝以后的中国知识分子尤多来自民

间。所谓士庶之间，社会流动是比较大的，其界线也是比较不严格的。来自民间的知识分子自然较能具备代表社会良心的资格。

近百余年来，中国知识分子的独特传统不但没有失去它旧日的光彩，而且还焕发了新的光辉。中国近代史上一连串的"明道救世"的大运动都是以知识分子为领导主体的。无论是戊戌政变、辛亥革命、五四运动、国民革命，其领导人物主要来自知识阶层。从上面所分析的中国历史背景来看，这是丝毫不足为异的。知识分子有几个重要的特性最值得注意。第一是他比较具有全面的眼光，因此能够敏锐地察觉到整个社会在一定历史阶段中的动向和需要。第二是作为基本精神价值的维护者，他比较富于使命感和正义感，因此具有批判和抗议的精神。第三是他比较能够超越一己的阶级利害，因此而发展出一种牺牲小我的精神。马克思和恩格斯现在已被尊奉为"无产阶级革命导师"，但是他们并不来自无产阶级，他们的真正社会成分正是知识分子。也许有人会问，马、恩两人是西方经过"俗世化"以后所产生的近代型的知识分子，怎么可以与中国传统型的知识分子相提并论呢？事实上，本文已经说明，由于思想和社会背景不同，中国知识分子的传统从来便是"人间性"的，西方的范畴在此根本不能适用。我并不是说，西方文化的挑战对中国近代的知识分子完全没有影响。西方文化（包括马克思主义）的冲击使中国知识分子获得了重大的思想解放是一件无可否认的事实。五四以来，中国知识分子已不再把传统的名教纲常看作天经地义了。但是这种影响仅限于思想信仰的内容方面，中国知识分子的性格并没有发生革命性的变化。

本文的分析到现在为止都在强调中国知识分子传统的优越的一面。但是我并无意为这个传统涂脂抹粉。现在我便要进一步指出现代中国知识分子的严重缺点的所在。在我看来，在这些缺点未能克服之前，中国知识分子是无法获得新生的。

中国知识分子在性格上所表现的一个最大的缺点是由传统的政治权威造成的，特别是明清以来的专制政治。传统的知识分子虽然持"道"与"势"相抗，但是中国的"道"是无形式、无组织的，不像基督教或伊斯兰教那样可以通过有组织的教会和政治权威公然抗衡。除了极少数以外，大多数的中国知识分子经不起政治权威的巨大压力。另一方面，政治权威对于所谓

"道"也自有种种巧妙的运用。吕坤虽然可以说"势者,帝王之权;理者,圣人之权",但实际上帝王却从来不甘于仅以"势"自居,他同时也要独占"道"和"理"的。所以帝王必须兼有"圣人"的美名。"作之君、作之师"在中国政治史上本是一个古老的传统。在这种专制传统的长期压迫之下,多数知识分子不但逐渐丧失了自信和自尊,而且同时还滋长了一种自疑和自罪的潜意识。这在过去是叫做"臣罪当诛,天王圣明",我们今天则可以称之为"知识分子的原罪意识",这种原罪意识仍深藏在近代中国知识分子的心底。知识分子在参加革命时尽管表现出勇往直前的大无畏精神,然而在革命领袖的新政治权威面前,他们便完全为原罪意识所支配,因此也就失去了最起码的独立判断的能力,当然更谈不上有什么批判的精神了。

中国传统的权威主义——特别是家长式的权威主义——对知识分子性格的形成也有严重影响。权威主义使他们永远在盼望能出现一位伟大的政治领袖或精神导师。有了这样的领袖和导师,他们便可以在最正确的领导之下贡献出他们的一切能力。很显然地,这是期待"明君"和"圣人"的传统心理的现代变形。这种权威主义的期待当然并不限于最高一级的领导,而是遍及于每一个领导层次和单位的。不用说,在这一金字塔式的层层"领导"之下,知识分子的独立精神势必荡然无存了。

中国有一个强固的道德传统,但是和西方文化相对照,为知识而知识、为真理而真理的精神却终嫌不足。中国人对知识的看法过于偏重在实用方面,因此知识本身在中国文化系统中并未构成一独立自足的领域。这一点自然也影响到知识分子的独立精神。知识和道德之间必须取得平衡,这在今天已是有识之士所共同承认的。但在知识领域内,真理的检定自有客观的准则,绝不能为道德规范所取代,这也是不容争辩的。而且知识是道德的一个可靠的保证。关于这一点,中国的朱熹和戴震早已讲得十分明白。道德如果没有知识的支持是会发生种种流弊的,尤其容易沦为政治权威的工具。明清专制政治下的名教纲常便是最有力的证明。何况为知识而知识的求真态度,其本身便是道德精神的一种最高表现呢!政治权威侵犯知识领域是现代文化所绝对不能容忍的。希特勒时代有所谓"德国的物理学",斯大林时代有所谓"李森柯的遗传学"和"斯大林的语言学",这都是对人类的智慧和理性的一种最大侮辱。中国知识分子由于知识传统比较薄弱,往往

难以抵抗政治权威对学术的干扰。这在人文学科的研究方面表现得尤其严重。据我所知,哲学思想的讨论、历史的研究往往必须由政治权威来"定调"。这是一种荒谬绝伦的做法。知识分子若不能守住这一道最后防线,用中国传统的说法便是"曲学阿世",用西方的术语说,则是以"自弃"(commitment)代替"思考"(thinking)。以"自弃"代替"思考",正如波兰哲学家柯拉考斯基(Leszek Kolakowski)所说的,是知识分子的背叛行为。

现代化的社会是一个知识愈来愈重要的社会,也是一个权威日趋多元化的社会。在这样的社会中,政治权威的功用,势必一天一天地萎缩,相反地,知识分子的队伍则将一天一天地扩大。这种一升一降的形势无疑为中国知识分子的未来发展提供了前所未有的有利的条件。中国传统社会并没有中产阶级,知识阶层是防范政治权力无限泛滥的唯一压力集团。他们的防范努力虽然不算成功,但是毕竟多少发生了一些消极的抗腐作用。知识分子是保卫文化价值的人,他们所争者在社会的合理与公平,不在实际的统治权力。但是尽管客观的形势有利于中国知识分子承担其"社会良心"的使命,在主观方面他们仍然要通过种种艰难的奋斗才有可能克服传统性格的限制,使自己真正转化为现代的知识分子。闯过了这一关,前面便是中国知识分子的创世纪!

意识形态与学术思想

广义的思想史包括所谓"意识形态"(ideology)在内,但意识形态显然不足以概括思想史的全部内涵。"意识形态"一词自始即被赋予一种贬义,而且基本上是被视为每一时代统治阶级对社会形态的一种主观投射(详后),因此思想史家往往把意识形态当作社会形态的附庸。换句话说,意识形态本身并无历史可言。这也许可以说明为什么到现在为止很少人肯采用"意识形态史"为正式的书名,尽管有不少思想史专著其实乃是关于意识形态的历史研究。

本篇的主旨是想在原则上将我们通常所谓的"思想"(包括哲学、道德、宗教社会等各方面的观念)和意识形态作一概念上的初步的划分。我深知这种划分工作包含了许多困难。最显著的是:在不少西方学者的笔下,宗教和社会理论(social theory)有时根本已和意识形态混为一谈了。本篇自不可能对这个重大问题作深入的理论分析,因为这是需要专书来讨论的。我只想从思想史的观点对此问题略作事实层面的陈述。主要是想说明:思想与意识形态之间尽管有着千丝万缕的关联,但二者仍各自有其相对独立的领域。因此在概念上将这二者分开多少是有助于思想史的研究的。我将首先简单地界定"思想"一词所指涉的范围。我的界定自然不免有武断和主观的

地方，但由于我所根据的是一般的历史事实而不是任何特殊的理论，我相信即使读者不同意我的界定，仍然可以了解"思想"一词在本篇中所指涉的究竟是历史上哪些具体的对象。其次我将扼要地说明"意识形态"的含义。近几十年来西方关于意识形态的讨论可以说是家异其说，因此我只能择其较重要者略加评述，以期与本篇主旨相应。换句话说，本篇并不企图对各家理论作客观的钩玄提要，而是希望将现代关于意识形态各方面的考察纳入思想史研究的轨道。最后，我将进一步说明意识形态与思想史（特别是中国思想史）的一般关系。这是西方学者迄今为止尚未深入发掘的一个方面。我个人的观察自然仅是片面的和不成熟的。

首先，我想这样来界定"思想"的指涉范围：对于一切"现象"或"实在"（reality）进行原则性、基本性与系统性的研究与思考所获得的一切成果。在这一界定之下，我们清楚地看到，西方的古典哲学、中古基督教神学、现代科学和中国的先秦诸子学、汉代经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学等都可以包括在"思想"的范围之内。从现代学术分科的观点看，无论这些思想传统在性质上如何不同，它们显然都是对于某些"实在"（最后实在、形而上实在或超越实在）与现象（自然现象、社会现象或精神现象）的系统探究。从这一点说，中国现代人所常用的"学术思想"这个词组也许比"思想"这个单词更为贴切，因为这些探究在历史上不但形成了"思统"，同时也形成了"学统"。孔子所谓"学而不思则罔，思而不学则殆"确是一项颠扑不破的真理。概略地说，中西文化在学与思之间确有时轻时重的不同：西方人自始便走上思辨的道路，故逻辑与知识论特别发达，长于抽象而系统的思考。中国人则比较实际而具体，不甚重视人为思想系统的建构，因此对于思维的工具——逻辑与知识论——没有很高的兴趣。金岳霖指出，与西方哲学相对照，中国哲学的特色之一是"逻辑知识论意识的不发达"（the underdevelopment of logico-epistemological consciousness），这确是一个无可争辩的历史事实。[1]一般而言，中国人比较喜欢通过具体的历史文化经验来表达思想。孔子虽然学与思兼重，但是他却坚决反对脱离了实际人事的"空想"或"玄想"。所以他又说："吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。"这是一种"寓思于学"的方式。另一方面，西方人的"思想"也并不是和"学术"脱节的，不过他们所采取的是另一种方式，我们不妨称之为"以思驭学"。无论是"寓学于

思”还是“以思驭学”，总之，思想与学术是不能完全分家的。

从思想史的实际历程来看，西方的哲学大致总是和宗教或科学结合在一起的。所谓“以思驭学”即是以理性来开启上帝或宇宙的奥秘。在古希腊时代，哲学已经一方面与宗教挂钩，另一方面则与科学挂钩。柏拉图和亚里士多德运用思辨理性所建立的上帝(God)的观念代表了在基督教出现以前关于这一问题的最高发展，真可以说是“孤明先发”。这显然是他们浸润于古希腊宗教传统既深且透的缘故。但柏拉图、亚里士多德两人的思想又与当时希腊的科学成就分不开。柏拉图的哲学与医学、数学都有很深的渊源，亚里士多德的著作更给古代科学的各方面发展作了总结。宗教与科学其实乃是一事的两面，都是古代希腊人运用思辨理性来追求宇宙间永恒而普遍的规律(自然)或法则(上帝)的结果。这是西方人“以思驭学”的最早而成功的范例。中古时代，哲学被称为“神学的婢女”，思考依然在推动学统——或者更确切地说，“教统”。圣奥古斯丁与圣托马斯分别用柏拉图和亚里士多德的哲学论证上帝的必然存在，可见古希腊的思统已超越时代和社会条件的限制而自具独立的生命了。18世纪以后，西方传统的宗教衰落，思辨理性遂渐与近代科学结成联盟。康德不但是大哲学家，同时也是当时最渊博的科学家。离开了数学、牛顿的物理学、哥白尼的天文学，《纯粹理性批判》是无法彻底了解的。康德关于宇宙起源的理论直到今天还是天文物理学家讨论的重点之一。尤其值得赞扬的是康德一方面以思辨理性驰骋于必然的王国——科学的领域，另一方面又企图以实践理性来建立自由的王国——宗教、道德的领域。就“以思驭学”所表现的创造性而言，康德在西方哲学史上堪称独步今古。康德以来，学术分工日细，没有任何个人可以兼治各门科学了。但是，西方哲学要求与科学结盟的总趋势依然未变。当代美国分析哲学家的领袖蒯因(W. V. Quine)便一直高唱“哲学与科学连成一体”(philosophy is continuous with science)的口号。现代欧洲大陆的哲学虽有显著的反科学技术的倾向，但是它又转而求与宗教及精神科学(geistewissenschaften)合流。而且无论是英、美分析哲学或欧陆哲学，现在都同样企图立足在语言学的基础之上。西方“以思驭学”的特色始终是十分显著的。

另一方面，中国“寓思于学”的传统缺乏形式的系统，不但思想如此，学术也如此。因此知识并不严格依照性质的类别而组织成各自独立的系统。

这种情况一部分是由于"逻辑知识论意识不发达"所造成的。在这个传统中,宗教、科学、哲学这些类别并不具备形式的系统,虽然在实质上是存在的。在这种情形之下,思想自然无所谓与宗教或科学结合的问题。中国的学统是环绕着经典文献而形成的,七略与四部(经、史、子、集),严格地说,都是书籍的分类,与西方式的学科分类截然不同,所以每一阶段的思想发展都是与当时经典文献的研究分不开的。举其荦荦大者而言,先秦儒学源于诗书六艺,汉代思想主要依附于经学,魏晋清谈植根于易、老、庄三玄,隋唐佛学建立在译经与中土自造经典的基础之上。中国佛教三宗之中,天台宗依《妙法莲华经》及《大涅槃经》立教,华严宗则本之《华严经》。其中唯有禅宗是以"不立文字"为号召,也可以说是因释典过于繁复而产生的一种反动。但是慧能以后,《坛经》与《传灯录》依然构成了禅宗的基本经典。宋明理学不但消融了佛学,而且与中唐以来的新经学运动同时成长起来。啖助、赵匡、陆淳三家摆脱注疏的纠缠,直接回到《春秋》本经,是这一运动的始点。这便是韩愈所说的"春秋三传束高阁,独对遗经究始终"。北宋诸大家立说,无不各有其经典的凭借,或本于《易》,或本于《春秋》,或本于《大学》、《中庸》,或本于《论语》、《孟子》,或本于《周礼》,尤多兼治数经者。后人多推崇朱子集理学之大成,其实朱子同时更集新经学的大成。现代研究朱子的人往往只注重他的理学,有时甚至完全撇开了他的经学。这当然是受了现代西方学科分类的影响所致,自有一定的理据。其流弊所及则是学者在研究过程中可以不大理会朱子解经的著作,只从文集、语类中选取与理学问题直接有关的材料。(其最极端者竟至在论朱子的专书中不涉及《四书集注》。)这样一来,朱子的经学与理学便打成了两橛,朱子变成只有思想而无学术了。顾炎武所谓"古之理学,经学也"便正是针对明末这种流弊而发,这句话今天仍值得我们参考。明代经学最为衰落,顾炎武说经学之废始于永乐中官修《四书五经大全》,大致是可信的。明代史学尤其显得衰落,故以学术与思想分别而论,则明代学术空疏是一个无可争辩的事实。黄宗羲谓明代理学为前代所不及,这是就王阳明以后的情况而言的。阳明天资特高,又继承了朱子所遗留下来的丰富的精神遗产,因此可以说他是以朱子的学术凭借为凭借,并非平地特起。他的思想虽与朱子相异,学术上则仍假道于朱子,但是全面地说,明代除了王阳明的光辉之外,其思想规模终嫌狭隘,内容亦

显单薄，远不足与宋代思想之多彩多姿相提并论。学术与思想互相影响，这是显而易见的。清代则适为明代的反面，除了清初诸遗老在学术与思想两方面都表现出特别的光彩之外，乾、嘉以下的考证学则因思想的限制而走上支离、琐碎的途径。这一点和清代异族专制政权有关是不可否认的。清初那一段学术思想史上的光彩是内在与外在两方面的因素共同造成的：内在因素是明末儒学已由"尊德性"转入"道问学"的阶段，经史考证的博雅学风在16与17世纪之交已萌芽了。外在因素则是明、清之际，由于政治危机严重，政府（包括清初政府）对学术思想界的直接压制暂时放松了。在这一短暂的自由空隙中，思想遂因学术研究的创新而呈露出活泼的生机。章学诚讥刺当时的考据家为"学而不思"的俗儒自是事实，但是其过在政治，不在学术，而且即使在重重限制之下，清代经史考证之学仍然为思想界提供了新的基础。戴震的理学批判源于经典训诂，章学诚的历史文化理论源于史籍考订。"以学寓思"的传统并未中断。

无论是西方的"以思驭学"或中国的"寓学于思"，都说明学术思想不但自有其相对独立的领域和客观的基础，而且也形成一个延绵不断的传统。思统与学统的密切关系基本上保证了思想的相对独立性和客观性。西方的自然科学、社会科学、哲学等都是具有严格纪律的知识系统，也都各自有其检查知识真伪的客观标准，不是能够任人随意摆布的。外在的干扰——不管是出于政治动机、社会需要或其他原因——虽然在短期内可以影响某一学科的发展，但终究是不能根本摧毁它的内在规律的。苏联一度盛行的李森柯生物学和斯大林语言学现在早已成为学术史上的笑料了。每一学科的改变——如所谓科学革命——主要必须来自它的内在逻辑。一切外在的因素都是次要的、边缘性的。中国的经史研究虽取径与西方学术不同，但其具有的内在纪律与客观标准则并无大异。字义的训诂、文献的真伪、考证的正误最后总是可以取得共同的承认的。有些比较复杂的经典解释问题也许长期得不到最后的解答，因此常有数说并立的情况。但是凡足备一说者也必然有其一定的理据，决不能容许"无知妄作"。偶有妄诞之人发"非常异义可怪之论"，纵能耸动一时之听闻，也必不能传之久远。思统既不能离开学统而单独存在，它自然也具有一定程度的客观性和独立性。这就是说，每一个源远流长的思统至少相对于它自己的文化系统而言，都含有某些经得起时

间考验的真理和价值。所以思想虽然随时代而变，并且在一定的限度之内反映时代，但同时又超越时代，不是时代所能完全限定的，而且，从长远的历史观点来说，它超越时代的意义甚至比它反映时代的意义更为重要、更为基本。有些思想史家（如 G. H. Palmer）说："一个时代的趋向表现在次等作家的作品中远比在伟大天才的作品中更为清晰。后者所反映的不仅是它自己的时代，而且也包括过去与未来，换言之，它是属于一切时代的。但是在那些敏感而创造力较弱的作家心中，时代的理想却留下了清楚的痕迹。"[2]思统有超越时代的一方面，这就使学术思想基本上有别于意识形态了。

我在上面曾表示过思统相对于文化系统而成立的意思，这句话必须略加解说。其实不但思统如此，学统亦然。世界上几个主要文化系统中的学统与思统大体上都是在古代"哲学突破"的阶段便已趋于定型。[3]所谓定型是指各文化对自然、人文、社会、宗教等都形成一套特殊的看法，并且都各用一套自己的语言、概念来描述这些"实在"。看法的不同往往是由于各民族文化在"突破"阶段的重点不同：有的从自然宇宙方面突破（如古希腊），有的从宗教方面突破（如古代以色列），有的从人文方面突破（如中国）。学统与思统遂因突破点的不同而各呈不同的面貌。（至于何以各民族文化会有不同的突破点则不易解释，可以肯定的一点是自然环境必然有很大的影响。）学统与思统的形成最初都寄托在少数"经典"上面。这些经典所用的语言概念对此后的发展是起范畴作用的，后人不可避免地要继续沿用这一套语言概念去描述世界、解释世界，以至于改变世界。古希腊人所用的 idea、logos 等名词，中国古人所用"道"、"阴阳"等名词都成为中西学统与思统中不可或缺的概念。在有关道德、社会的思统方面，古代哲人最先提出的观念也往往规定着后代的思维。例如孔子、孟子所提出的仁、义等观念，苏格拉底、柏拉图所提出的"公平"（justice）观念一直到今天还分别在中西思想中处于枢纽的地位。怀特海（A. N. Whitehead）说一部西方哲学史只是柏拉图思想的注脚，其真义即在于此。这也是学统与思统具有独立性与客观性的另一根据。每一文化虽然都有其独特的思统与学统，但是这并不表示这些个别的思统与学统不会改变。事实上，世界文化接触的历史早已证明不同系统的学术思想的交流必然引起程度不同的变化。以自然研究而言，西方的学统早已普遍化了，世界各国都已完全接受了西方自然科学的模式，但是人文学、社

会科学、宗教、哲学各方面的情况复杂得多，西方的模式尚未能成功地统一其他各文化的学统。虽然以学科分类而言，现在世界各国都已采用西方的办法，如社会学、政治学、心理学、经济学、伦理学、历史学、哲学等都已是具有普遍性的学科。但这种统一到目前为止仍只具有形式上的意义。若就实际内容而言，则不同文化对这些学科的理解仍颇有不同。试以哲学为例，西方分析哲学家很少人会承认中国的哲学含有他们所谓"哲学"的成分，而中国哲学家中也不免有人轻视西方的分析哲学、专技哲学。这决不只是文化优越感或偏见的问题，也许把"哲学"这一西方名目强加诸中国思想传统上面根本便是一个错误。即使我们可以找到一个双方都能接受的共同科名——比如说"思想"，如果双方的思路与内容依然各循旧贯，则它们终究是两种不同的东西。实异而名同徒然导致思想的混乱而已。这种情况也许正好说明人文现象毕竟不能与自然现象等量齐观。西方学术思想界近来已在热烈地争辩这"两个文化"及其冲突的问题，看来一时尚无法取得一致的结论。[4]因此，以人文方面的学统与思统而言，我们的研究目前仍须以文化为基本单位。必须指出，我决不是说世界各大文化之间在学术思想上毫无共同之处，事实上，共同处远比相异处为多，否则文化沟通便将成为不可能之事了，但思统与学统到今天为止仍具有文化的相对性则同样是一个无可否认的事实。同一个观念在不同文化系统中表现不同的意义，这是西方思想史上的常识。姑不论中西文化的差异之大，即以欧美而论，虽同属西方文化系统，而大同之中仍不乏小异。宗教与科学的冲突便因宗教背景之不同而在法国（天主教）、英国（国教）与美国（清教徒）表现出程度与方式之异。所以，有关人文、社会、宗教、道德等各方面的问题在不同文化的学统与思统之间必然会出现各异的观点，这是不足为奇的。但是，由于这一类不同的观点在各文化系统之内具有普遍性与经久性，它们仍然属于学术思想的范畴，因而是有别于意识形态的。

现在让我们来进而检讨意识形态的问题。关于这一名词，今天有许多不同的用法，有社会学的，有知识论的，有心理学的，有文化人类学的，最近更有解释学的（hermeneutic）。我们当然无法在此一一涉及。由于这一观念是因马克思的使用才流行起来的，我们不妨以他的看法为始点。马克思和恩格斯在他们合著的《德意志意识形态》[5]一书中把每一时代占支配地位的

观念系统看成意识形态。照他们说，意识形态基本上代表着统治阶级——在经济上居于统治地位的阶级——的观点。因此意识形态不能正确地反映一个现代的政治、社会的真实情况，相反，它总是歪曲真实以维护本阶级的利益。换句话说，意识形态只是阶级观的曲折反映。不过一般地说，意识形态对真实的歪曲往往是出于不自觉的，而不是持有者个人有意地说谎，因此恩格斯特别称它为"假意识"或"假观念"，意谓持有意识形态的人自以为认识了社会的真实状态，殊不知他所持的"意识"或"观念"其实只是一种歪曲的假象而已。在今天看来，马克思的贡献首先在于明确地指出人的社会意识与社会结构（特别是阶级结构）之间有一种深刻的内在关联，这是以前研究思想史的人所不曾注意到的问题，但是他对意识形态的解释也留下了很多难题，例如说是不是所有的学统与思统（自然科学除外）都是意识形态呢？都没有客观基础呢？是不是意识形态仅限于每一时代的统治阶级所有呢？被统治阶级有没有意识形态呢？每一时代向正统理论挑战的各种"异端"思想是不是也该算作意识形态呢？意识形态是不是纯属阶级利益的化身呢？除了社会的根源以外，它的形成还有没有其他的（如思想的）根源呢？像这一类的问题，马克思当时都还来不及一一加以考虑，但大体上说，他确有把自然科学以外的一切学术思想都看作意识形态的倾向。

马克思关于意识形态的理论现已受到各种修正和补充，其中影响最大的当推曼海姆（Karl Mannheim）的《意识形态与乌托邦》（*Ideology and Utopia*）这本名著。曼海姆不取单纯的阶级分析法，他的说法比马克思复杂多了。他大体上分意识形态为"特殊"（particular）与"整体"（total）两类：前者是个别的人关于政治、社会问题所持的主张，故不免因本身利益而对真实有所掩饰与歪曲（包括有意的和无意的）；后者则指群体意识（不限于阶级），它所反映的是一个时代的"世界观"（Weltanschauung）。无论是"特殊"或"整体"的"意识形态"，曼海姆认为都是社会环境的产物（这是他要建立的知识社会学的基本根据）。曼海姆仍接受马克思的观点，认为意识形态是保守的，其功用在维护与支持社会现状。但他显然已察觉马克思和恩格斯的漏洞，即对于各时代那些要求打破现状或改变现状的"异端思潮"没有明确的解说，因此他又特别提出"乌托邦"这一观念来代表后者。曼海姆从整个社会结构方面来分析意识形态的形成，对这个问题确有新贡献，但是他还是没

有摆脱掉马、恩两人对意识形态所赋的贬义。其实"乌托邦"也还是一种"意识形态",不过取向刚好相反而已。今天在许多讨论这一问题的文献中,"意识形态"一词已大致趋向中立化,可以用之于保守的右派,也可以用之于激烈的左派。

至于意识形态的范围究当如何划定,曼海姆则也没有能够进一步澄清马、恩所留下的问题。马克思只承认"科学"可以免于意识形态的干扰,而他心中的"科学"即是自然科学。他在《德意志意识形态》一书中曾把康德的道德哲学(特别是关于"善意"[good will]的说法)解释为德意志城市资产阶级(Germen Bürgers)的软弱性的特殊表现。这似乎说明他把哲学和意识形态视为一体。但另一方面,他深信自己的理论(从辩证唯物论、历史唯物论、资本论,到社会主义)已达到了"科学"的境地。他所掌握到的"社会发展的规律"是和牛顿所掌握的"自然规律"属于同一层次的"真理"。马克思自称他的社会主义为"科学的",其根据便在于此。这里不必深究马克思的全部或部分理论是否"科学"的问题,我只想指出,由于马克思、恩格斯自始即模糊了意识形态与学术思想的界限,今天在某些激进的思想圈子中,意识形态已泛滥成灾,例如法国共产党的理论家阿尔都塞(Louis Althusser)便公开宣称:除了马克思的辩证唯物论和历史唯物论以外,一切哲学都是意识形态。而且,马克思的思想也应分为前后两期,以1845年《德意志意识形态》一书为分水岭。在这一"知识论的突破"(epistemological break)之前,马克思思想也仍然属于意识形态的范畴。不但如此,意识形态并不因"知识论的突破"而自动消失,只要有社会存在即有意识形态,所以社会主义或共产主义中也同样有意识形态。不过由于这种意识形态所代表的是无产阶级的利益,因而是"公正的"(just)而已。阿氏关于"意识形态"的说法有两点和本文的主旨有关:第一,意识形态一词已取得中立的意义,不纯为贬词了;第二,他把意识形态和"哲学"、"理论"、"知识"、"科学"加以严格的区别,可见他已感觉到意识形态与我们上文所谓的学术思想不能混为一谈,但是他只承认马克思的一套说法才是真正的哲学、理论、知识与科学,在我们看来是根本不能成立的。照他这种褊狭的定义,则除了1845年以后马克思的著作以外(当然还应加上恩格斯、列宁到阿氏本人等一些作品),古今所有哲学、社会科学的理论便很少不是"意识形态"了。阿氏的"泛意识形态论"在法国思想界颇

有影响。一度是他的弟子但早已自成一家的福柯(Michel Foucault)甚至认为自然科学也同样不能免于意识形态的侵蚀。[8] 近代医学与治疗的发展不限于科技层次,因为这种发展依然受意识形态的制约。福柯并不是马克思主义者,他甚至把马克思主义也同样当作历史上一种意识形态来处理,但显而易见的,他的理论基调之中仍包括了马克思主义的某些中心观念,如"阶级利益"与"假意识"之类。由于他对学术思想和意识形态作了最大限度的混淆,因此一部西方思想史在他的笔下几乎成了一部意识形态的新陈代谢史。思想史不复具有任何连续性,而是一个"议论"的段落(他所谓 discourse 或 discursive formation)接着另一个段落,各段落之间并没有真正的内在联系。[9] 福氏的理论近年来在西方思想史界也已开始被重视。必须指出,福氏的某些个别论点有启发性,他研究西方近代思想常有出人意料的见解,如在 *The Order of Things*(英译本是 1970 年出版的)一书中所论 17 世纪以来人文科学(human sciences)的发展。这主要是因为他的取径完全脱出了传统史学的轨道,注意力集中在文化的深层结构方面——他之被称为结构主义者,其故即在此,虽然他本人并不喜欢这一称号。依我个人的看法,他的历史观正是意识形态泛滥而思想变动剧烈的时代产物。因此这种观点较能解释思想史上大起大落的变化阶段,例如从两汉经学到魏晋玄学和清谈(清谈时代恰可用他的 discourse 观念),或近百年来的中国思想史,但若用之于长间隔的历史观察,则不免处处窒碍难通了。思想史的彻底意识形态化尤其是他的理论中的症结所在。照这种观点推展下去,最后必然否定人类具有认识真理的理性。知识根本没有客观性、中立性或纯粹性,它和权力互相涵摄,成为同一过程的两面,因此严格言之,知识无所谓真或假的问题,只有在一套特殊的权力关系中合法或不合法的问题。每一个社会都有它自己一套真理标准,合乎这个特殊标准的便是真理,否则便是错误。知识分子、学者、科学家也不可能真正成为全社会的良心,因为他们根本无法跳到个人的社会利害之外(所谓 disinterested)。他们只有"特殊性"(specific),没有"普遍性"(universal),每个人的论点都受一己的知识与经验所限。[10] 我们不难看出福氏所代表的是两种现代精神的混合,即撕破一切的虚无主义和不作任何肯定或否定的相对主义。这当然和法国存在主义把一切都看成荒谬的传统有关。虚无的相对主义否定了"理性",不承认"真理"、"价值"等具有客观

性,把一切"知识"都看作与权力分不开的意识形态,其破坏力确不可轻视,但是摧毁一切的力量最后必陷于自我摧毁,彻底的虚无将找不到任何始点,彻底的相对观点将使自身在相对化的过程中消失。我们最后不能不追问:这种彻底相对观点的本身怎样才能跳出相对主义的泥淖呢?它又怎样才能保证自身不和它所批判的一切意识形态处于同一层次呢?——当代德国"批判理论"所强调的"意识形态的批判"(critique of ideology)也同样面临此一理论困境。西方正统的分析哲学尽管因自处甚狭,近来颇受各方面的攻击,但它肯定人有认识真理、获得知识的理性,这一点则是有极坚强的根据的。所有高级文明中的学术思想传统都足以成为支持这一论断的证据,因此对于分析哲学家之维护"真理"、"理性"的尊严及其坚持不可把一切学术思想都化为意识形态,我们仍然应该给予最大的同情。分析哲学家认为阿尔都塞、福柯等人的相对主义的激烈的观点在理论上无以自立,他们陷入了西方哲学史上极端怀疑论(scepticism)的旧陷阱。这一批评确是一针见血,无可辩驳的。[11] 社会学家坚决反对把自然科学、社会科学混淆于意识形态的范围之内,其用意也正在此。[12]

以上我们高度概括地检讨了现代有关意识形态的一些重要的论点。通过这一检讨,我们才能更进一步地澄清意识形态的性质及其与学术思想之间的关系。我们可以这样说:意识形态存在于每一个文化或社会之中,是直接关系着文化或社会秩序的一种集体意识。从这一点说,我们不必把意识形态看作纯负面的东西。统治阶层与革命团体都各有其意识形态,所不同者,前者是要维持既存的秩序,后者则要打破旧秩序而代之以新的秩序。近几十年来的研究使我们逐渐了解:意识形态并不像马克思所说的仅仅反映统治阶级的利益,相反地,它所反映的社会现实是非常复杂的,从整体社会结构、阶级与社群利益以至于个人的特殊社会地位都可以是意识形态的现实来源。意识形态虽然是社会学家和哲学家所最爱讨论的理论问题,但事实上它是一个历史的问题,最宜于通过具体的历史个案的研究而获得清楚的了解。最近凯莱(Donald R. Kelley)关于法国16世纪宗教与政治思想及其社会根源的一部专著便以《意识形态的开始》为书名。[13]这部书详细地分析了意识形态的复杂现象及其种种构成的原因,大可以纠正理论家的武断和偏执。尤其是20世纪以来,由于科技的空前发展和社会结构的日趋复杂,

马克思从经济观点所推衍出来的阶级分析法已因过于简单而不足以处理今天的意识形态的问题。不但今天资本主义社会中的阶级结构已远非19世纪中叶的简单情况可比，而且社会主义社会中因前所未有的权力关系而出现的新的阶级结构尤非马克思、恩格斯当时所能梦见，至于现代从民族主义基础上所发展起来的种种意识形态则根本不是阶级分析所能说明的。[14]

现代西方学者对于意识形态的研究基本上偏重在它的社会根源一方面。这种偏向是可以理解的，因为这与马克思和恩格斯最初对于问题的提法有关。但是我在上文已一再强调：意识形态与学术思想在实践中虽不能截然划分，在观念上则决不可混而为一。我在如此强调之际，已暗示意识形态除了社会根源之外，尚有学术思想方面的根源。意识形态的主要功能即在于对一般人（或某些社群）产生说服力，以导向共同的社会行动。因此它不仅要符合这些人（或社群）的共同利益并激发他们的情绪，而且还要获得他们的共同信仰。信仰的建立则必须诉诸人们奉为真理的知识与思想，这就和这个社会在当时所达到的最高学术水准分不开了。18世纪以来，西方的自然科学一直居于学术思想界的权威地位，所以一般有影响力的意识形态无不以"科学"为根据，最显著的例证是达尔文的生物进化论之被广泛地用于社会发展的解释方面。生物进化论本是一种科学学说，但社会达尔文主义（Social Darwinism）则显然是近代最有说服力的意识形态之一。生物进化论与社会达尔文主义的关系最能够说明学术思想是意识形态所必不可缺少的一种基础。如果说意识形态中所反映的社会现实常不免有所歪曲，它所反映的学术思想也同样和本来面目大有距离。近来研究意识形态的学者已开始注意到它和学术思想之间的关系，但大体偏重在"科学"或"社会科学"中所包含的意识形态的成分（如上引福柯《知识考古学》第四部第六章"科学与知识"及Paul Ricoeur《科学与意识形态》一文）。至于近代科学出现以前的学术传统，特别是人文学传统，对各时代的意识形态产生过何种影响？这些学术传统本身与意识形态之间的分合关系和交互作用究竟应如何来了解？则就我见闻所及，这些重大问题似乎还有待于系统的探讨。（必须说明，我在这一方面的知识是非常有限的，甚望专家及读者匡其不逮。）

贝尔（Daniel Bell）曾指出："意识形态把思想转化为社会动力。"[15]这种说法似乎已暗示学术思想是"体"，是"第一义"的，而意识形态则是"用"，是

"第二义"的。如果用西方概念来表示二者之间的关系，我们也不妨说：学术传统是"上层文化"(high culture)或"高级思想"(higher level of thought)，而意识形态则是"下层文化"(low culture)或"通俗思想"(popular thought)。不少人类学家与思想史家认为后者是从前者渗透下来的，因此后者往往表现为前者的庸俗化与歪曲。[16]从传统中国的经验看，这个"渗透"(seeping down)说尤其切合。以儒学为例，先秦儒家经典(特别是孔、孟、荀的著述)自然属于"上层文化"或"高级思想"的范畴，汉代以"三纲五常"为中心的官方意识形态则显然是"下层文化"或"通俗思想"了。"三纲五常"(或《白虎通》所说的"三纲六纪")自然是从先秦儒学中渗透下来的，但其中显然已有庸俗化与歪曲的成分。我们决不能在先秦儒学与三纲五常之间画等号。先秦儒学一方面虽为汉代官方的意识形态提供了思想资料，但另一方面也同样为非官方的、批判性的意识形态提供了理论的根据。公羊学派"贬天子、退诸侯"的春秋大义、董仲舒的"汤武革命"说以及"禅让"论也都是从先秦儒学中渗透下来的。同样的情况也再现于宋明理学。明、清的官方意识形态着重地宣扬"天理人欲"说与"饿死事小，失节事大"说，其来源毫无疑问是宋代以来的理学传统，但是这些维系名教纲常的观念已与它们在理学系统中的原有位置颇有轻重之异了。理学也含有政治社会批判的成分，这些成分构成一种批判性的意识形态，有时且不免与官方的意识形态针锋相对。陆复斋(九龄)、象山(九渊)兄弟深赏孟子"民为贵，社稷次之，君为轻"之论，以武王革命为"行王道以得天位"[17]，这正是明太祖最恨孟子的地方。清代官方理学对此种议论尤不能容，故全祖望编《宋元学案》时甚至不得不删改原文以避清廷的疑忌。[18]明代吕坤发展了一种"理尊于势"的意识形态，其本源仍当追溯至理学传统的本身。朱子批判汉、唐为"利欲"、为"霸道"，其实正是针对宋朝而发的。宋代颇不乏向往汉、唐盛世之人。王安石入对，神宗便问："唐太宗如何?"陈亮推尊汉、唐也反映了一般人的见解，而理学家用三代的理想来贬斥汉、唐的现实在当时反是少数派。朱子说"建立国家、传世久远"并不必然即"得天理之正"，正是以"理"为判别"势"的最后标准。这一判断既适用于汉、唐，当然更适用于不及汉、唐的宋朝了，不过朱子不便对本朝公开指斥而已。清代戴震有"以理杀人"之论，其攻击的对象也是官方的意识形态，而不是整个理学传统。事实上，戴氏哲学中的主要论点，如"理存乎

欲”、“自然之极则是谓理”、“德性资于学问”之类，尤不出于理学——特别是朱子的——传统。朱子主张从“道问学”的途径来完成“尊德性”，他强调通过“穷事物之理”以寻求“理”的客观“准则”。[19]这些观点都在戴氏手中获得了进一步的发挥。后世专以“存天理、灭人欲”一点深责程、朱，这也是戴氏所持的基本立场，但按之实际，天理人欲之说在理学传统中并不如此简单。胡宏的“知言”谓“天理人欲同体而异用”，陆象山更说“天理人欲之言亦自不是至论”[20]。不但胡、陆如此说，朱子也尝言“人欲中自有天理”[21]，可见天理人欲之绝对化乃是官方意识形态对理学加以歪曲与庸俗化的结果。故戴氏之例最可以使我们了解在中国文化传统中，不但学术思想与意识形态之间显然有界限可划，而且同一学术传统往往可以渗透到不同的——甚至互相冲突的——意识形态之中。这两个范畴之间的历史关系诚然是极为复杂的，甚至有时是不易完全分辨得清楚的，但是在理论上我们必须确立这一基本分野，才能解开中国思想史上许多重大的纠结。中国近代思想史的某些方面尤其需要借助于这一分野来加以阐释。

中国近代思想史的最大特色便在于学术思想和意识形态的显然分离为二。自19世纪末叶以来，内忧外患交迫而产生的危机已不是中国传统学术思想所能应付的了。不但乾嘉考证之学早已脱离了社会现实，源远流长的经学、史学与理学一时也完全派不上用场。当时最重要的思想动向便是所谓“向西方寻求真理”，即寻找富强之道。事实上，中国知识界当时对西方学术思想的传统完全是隔膜的，因此所接触到的只是经过了通俗化的各种意识形态。严复是对西方学术思想最有亲切了解的一位学者，但是他介绍过来的主要是适合中国人心理需要的一些西方流行作品，其中尤以社会进化论的影响为最大。赫胥黎(T. H. Huxley)的《天演论》(*Evolution and Ethics and Other Essays*)本是一部通俗著作，1894年出版。严复几乎在同年就把它节译为中文了。严复深知西方思想自有其根本，他也翻译了一些经典作品，如亚当·斯密的《原富》与孟德斯鸠的《法意》、穆勒的《群己权界论》等，但这些经典之作却反而不曾在中国发生重要的作用。这一事实颇足说明，中国当时所能接受的并不是西方的学术思想，而是属于意识形态层面的东西。康有为、谭嗣同等人则运用一些通俗化的西方科学观念附会于中国的经典，以宣扬他们的变法理论。他们更是进一步把中西学术思想都予以彻

底的"意识形态化"了。这种情况一直到五四以后并无基本改变。五四时代所提倡的"民主"与"科学"都没有意识形态的层次。从所谓"科玄论战"中,我们可以清楚地看到"科学"变成了"科学主义"(scientism)。后者正是前者的意识形态化。所以一部中国近代思想史基本上只是一部意识形态史。

我并不是说整个近代中国完全没有学术思想方面的努力,但是一方面由于战争与动乱的影响,学术思想的研究始终不能正常地、持续不断地发展下去;另一方面,少数学者与思想家则不愿轻率地投身于世变的扰攘之中,并且有意识地要跟政治、社会现实保持一种健康的距离,他们成了一批"与世相忘"的人物。这样一来,学术思想和意识形态之间便无从互相沟通了。客观地说,意识形态是任何文化社会系统中所不能缺少的一个部分,在一个社会从传统转向现代化的过程中,意识形态尤其具有指示方向和激起社会行动的重要功能。但是意识形态不应与学术思想完全脱节。正如纪尔兹(Clifford Geertz)所指出的,学术研究正是使意识形态不致流入极端化的最可靠的保证之一。前者所提供的关于政治、社会各方面的正确知识——相对于学术研究的阶段而言——是意识形态的源头活水——理性基础。[22]学术思想如何与意识形态之间发展出一种健全的辩证关系,似乎正是当前中国知识界最大的课题之一。

注 释

[1] 金岳霖:*Chinese Philosophy*,载《中国社会科学》,1981(1)。这是金先生1943年在昆明所写的一篇旧作。

[2] Arthur O. Lovejoy: *The Great Chain of Being*,20页所引,哈佛大学出版社,1957。

[3] 详见余英时:《道统与正统之间——中国知识分子的原始型态》,现收入《史学与传统》(台北,时报出版公司,1982)一书中,又见本书121~145页。

[4] 对这个问题最清楚的解说是Isaiah Berlin的*The Divorce between the Sciences and the Humanities*,此文现收入他的*Against the Current*,Penguin Books,1982。

[5] 我们用的是C. J. Arthur所编订的英文本(1970,国际出版社)。

[6] Louis Althusser:*For Marx*,B. R. Brewster英译本,1978,Verso edition。

[7] 关于阿氏思想,可看 Edith Kurzweil 的 *The Age of Structuralism Lévi-Strauss to Foucault*,Columbia University Press,1980,第二章,此章评估颇为公允。

[8] 具体分析见他的《诊疗所的诞生》(*The Birth of the Clinic*),1973 年英译本。

[9] 这一观点系统地表现在他的《知识考古学》(*The Archaeology of Knowledge*)一书中。见 A. M. Sheridan Smith 英译本,1972 年他用"知识考古学"这种名称来代替"思想史",似乎是把每一时代的思想观念当作已成陈迹的考古遗存来处理。

[10] 以上所论参看 Alan Sheridan 的 *Michel Foucault, the Will to Truth*,伦敦,1980。

[11] 参看 Hilary Putnam《理性与历史》,载于他的新著 *Reason, Truth and History* 中,剑桥大学出版社,1981。

[12] Edward Shils, *Ideology*, in *The Intellectuals and the Powers and Other Essays*,Chicago University Press,1972.

[13] *The Beginning of Ideology, Consciousness and Society in French Reformation*,Cambridge University Press,1981.

[14] 关于这一方面的讨论,可参看 Paul Ricoeur 的 *Science and Ideology*,此文现收入他的 *Hermeneutics and the Human Sciences*,John B. Thompson 编译,剑桥大学出版社,1981。

[15] *The End of Ideology*,Newyork,1960,p. 370.

[16] H. Stuart Hughes,*Consciousness and Society*,纽约,1958,第一章。

[17] 见《象山先生全集》卷三十四《语录》,象山与岩松年的问答。

[18] 见胃怀辛《读书札记三则》之三,载《中国哲学》第二辑,1980 年 3 月。

[19] 此意最清楚地表现在《朱文公文集》卷三十《答张钦夫书》。

[20] 《象山先生全集》卷三十四《语录》。

[21] 《朱子语类》卷十三《学》七。

[22] 见他的 *Ideology As a Cultural System* 一文,收入 *The Interpretation of Cultures*(纽约,1973)中。

再论意识形态与学术思想

前　言

《意识形态与学术思想》一文是我在1982年7月中旬写成的，曾发表在《明报月刊》第200期纪念专号上(1982年8月出版)。同年7月底，我参加了台北《中国时报》主办的关于中国现代化问题的一个学术讨论会。会议是在宜兰楼兰山庄举行的，一连三天，日夜开会。其时适值台风来袭，我们都被困在山上，电断了便秉烛夜谈。至今回想，尤觉有趣。这篇文章也列为会议论文之一，由刘述先先生主评。金耀基、韦政通、胡佛、杨国枢、张灏、林毓生、叶启政各位先生先后都曾参加讨论。

我当时在会场的发言大致分为三个部分。第一是论文的"口头报告"。在这一部分，我并不全是根据印成的文字加以摘要，而是有所引申和补充。第二是对主评人的回应。这一部分因为主评人从不同的角度提出了新的问题，使我有机会对原文中的某些方面有进一步的发挥。第三是对各家评论的总答复，因为这一部分所涉及的方面甚广，我的答复只能限于几个重点。

当时会议的气氛很和谐，但评者、问者、答者都能就事论事，讨论是很认真的。由于时间的限制，我在这三个部分的发言都有不能尽意的感觉。会议记录早已在一年前寄来，但我因为想彻底整理一下，而又苦无时间，所以一搁至今。最近因交稿时限已迫，勉强在工作余暇重加写定。现在这份稿

子当然已非复讨论会上的旧观,但在精神上仍是当时谈话的继续,有少数问题临场未及详答,现在也补上了。总之,我在这三个部分的发言都已经过再研究与再思考的历程而重加整理,并加上了小标题以方便读者。其中最长的是最后关于"批判理论"(critical theory)的一节,事实上已成为一篇独立的论文,这是因为这一派理论在今天已成为西方许多知识分子的热门话题。而且哈贝马斯(Jurgen Habermas)在台湾据说已拥有不少的"信徒",尤其重要的是"批判理论"的主要工作便是批判"意识形态",即我所讨论的主题。如果我完全避而不论,也许有些读者是不免要感到不满足的。

但是我必须声明,我对哈贝马斯和他的"批判理论"并没有深入地研究。我的评论仅限于与"意识形态"有直接关联的部分。我所采取的也只是对现代思潮颇为关注的一个普通知识分子的立场。"批判理论"在哈贝马斯的手上虽然变得非常学院化,但严格地说,它在本质上仍是综合性的一般社会理论,不能划入任何专门学科之内。这个理论所涉及的正是当代一般知识分子普遍关注的问题,因此我在这里稍稍表示一下对它的看法,或许尚不算是犯了"思出其位"之禁。

一、意识形态与学术思想申议

我在撰写《意识形态与学术思想》这篇文字时,主要是考虑这两者之间存在着怎样一种关系。它们之间有何异同?究竟能不能分得清楚?严格地说,这一问题在西方似乎也还没有认真地、系统地、全面地研究过(至少就我目前所知)。西方哲学家、思想史家、社会学家、政治学家、人类学家等在讨论"意识形态"的概念时,当然曾在不同层次和角度接触过这一问题,但是一般而言,他们的重点是在检讨"意识形态"本身,而不在意识形态和学术思想之间的离合与对照。我现在想撇开已印就的原文,另外再作一点引申和补充,这样也许更能澄清原有的论点。

首先我必须说明"意识形态"一词究竟何所指。这个名词的流行自然要追溯到马克思。他基本上是把意识形态看作代表阶级利益的"假意识",后来曼海姆扩大并改造了这一观念,但大体上仍视意识形态为社会集团的"利

益"的化身。所谓"假意识"不但"欺人",而且更"自欺",即自以为所持的是符合客观事实的真理或人人都应该接受的道理,而其实则是为自己的阶级或集团利益辩护的说词。自从弗洛伊德的心理分析学出现之后,我们便知道不仅人的社会意识有"假",并且个人关于自我的意识也同样有"假"。所以利科(Paul Ricoeur)才断定尼采、马克思和弗洛伊德是现代三个"怀疑大师",他们的共同点便在把人的意识全面地看作"假意识"。[1]不过个人关于自我的"假意识",我们不称它为"意识形态"而已。[2]

这种"假意识",用中国思想史上的名词来表达,不妨说是"人欲"假托"天理"的形象而出现,或者也可说是"伪良知"。我们必须承认,西方近代关于"假意识"的发现和研究,确是人在自我了解方面的一大贡献。但是问题在于我们是否应该把假意识的应用范围作无限的推广,以至于必须把一切高层次的思想——从一般社会理论、价值观念到哲学和宗教——都化约为"假意识"的变相。

我在本文中所说的"意识形态"大致有两种不同的含义。一是以马克思的原义为准,即所谓"假意识"。这是因为他是第一个明确地提出这一观点的思想家,也是第一个模糊了学术思想和意识形态之间的界限的人(例如他把康德的道德哲学看作一种阶级意识)。但是我并没有忘记"意识形态"一词还有种种不同的用法。这一方面,西方学人近来曾不断有人从事分析。[3]大体而言,我可以同意 Raymond Geuss 在 *The Idea of a Critical Theory, Habermas and the Frankfurt School* (Cambridge University Press, 1981)中的说法,把"意识形态"分为三大类:第一是纯记述意义的"意识形态"(ideology in the descriptive sense),如人类学家认为每一初民社会都有一套"意识形态"。这是针对它的世界观、价值观、信仰系统(包括宗教仪式)等而言的。这是一种最广义的用法,把一切精神和心理层面的东西都包括在内。不过这个用法似乎只能限于初民社会,若用之于哲学和宗教已高度发展的社会则不免要发生观念上的混乱了。第二是贬义的"意识形态"(ideology in the pejorative sense),这便是上面所说的"假意识"。今天马克思派的人仍继续做戳穿"假意识"的工作。德国弗朗克学派和哈贝马斯的所谓"意识形态批判"(ideologiekritik)更是全力"批判"这种"假意识"。第三则是积极意义的"意识形态"(ideology in the positive sense),这主要是指自列宁以来要建立

的"工人阶级的正确的世界观"。"假意识"固当戳穿,但"真意识"——即正确地反映客观世界和工人处境的观点——则不可无。这当然就是在强调"思想"的主动性,即马克思所谓"思想一旦掌握了群众,便成为物质的力量"。

但以第三类而言,所谓"意识形态"已包括了我在本文所说的"学术思想"的成分。因为马克思派也认为无产阶级所需要的"意识形态"必须建立在对资本主义社会的"正确的科学认识"之上。这就涉及社会科学研究和哲学思维的范围了。我个人对于第三类"意识形态"的理解颇有不同。我不能承认只有到了近代无产阶级出现以后才发生意识形态和学术思想之间的离合异同问题。我在《意识形态与学术思想》一文中已指出中国自先秦以来,西方自古代希腊以来,都各自形成了学术思想的传统。尽管这种学术思想传统中也都不可避免地夹杂了意识形态的成分,但学统和思统各有其客观的基础和相对独立的领域则是不容轻率地加以否认的。人类对于自然和人文的真理的探求是一个不断发展的过程,而且永无止境。这也是一个不断发生错误和不断修正错误的过程,但是"错误"有种种不同的来源,不能完全归咎于"假意识"作祟。人类知识史上的错误也许有一部分是出于学者或思想家的"利益"(无论是个人或他所代表的阶级或集团)的主观投射(自觉的或不自觉的),但多数的错误是和当时学术研究所达到的一般水平分不开的,如方法和材料的限制以及研究者对自己所预设的前提检查得不够严格等都可以是错误的来源。这种情况在自然科学方面比较容易看得清楚,在人文科学、社会科学方面就比较难以分辨。

不过困难是一件事,学术思想和意识形态之间终究不能没有概念上的分别。今天在座的人都是研究人文或社会科学的,我相信没有一个愿意承认他的专业是制造"意识形态"的。康德的道德哲学是他的整个批判哲学的一部分。他的《道德形而上学的基础》和《实践理性批判》前后构想了十几年。我们无论是否接受他的理论,但不能不承认这是康德"好学深思"的结果。它是深深植根于西方的"学统"与"思统"之内的。马克思和恩格斯断定它代表日耳曼城市小商人的一种"意识形态",未免过于轻率。从这个例子我们也可以看到唯物史观中所谓"思想的社会根源说"包含了多大的困难和危险。一种学术理论可以在客观上有利于某一社会阶层或团体,然而却不

必即是该阶层或团体的"利益的反映"。因为一个真正具有学术性(或科学性)的理论，自有其内在的成立的根据，也自有其严格的检验标准。如果我们专从可能的社会效果来断定某种理论或思想的"社会根源"，那便等于否认学术具有任何独立存在的根据了。

我充分承认现代许多人对实证论者所谓"客观性"的批评，也同情现象论者和诠释论者对"价值中立论"的怀疑，但是我不能接受从极端相对主义所引出来的虚无立场。学术思想在我看来仍有其相对的客观基础和独立的尊严，不是人们主观愿望所能任意摆弄的。斯大林时代苏联的"马克思主义遗传学"和希特勒时代德国的"国家物理学"这类"学术"骗局，徒供人笑柄而已。

总之，我们也不能把学术思想完全化约为"假意识"，即贬义的"意识形态"。学术思想与意识形态之间必须在概念上划一个界限，但在实际运作中，我承认这一界限不是容易划得清楚的。学术思想中往往杂有意识形态的成分，而意识形态也不是全无学术思想上的某些根据(不过往往经过了歪曲而已)。以原始的马克思主义而言，我们也承认它代表19世纪欧洲的一个重要的思想流派，不但有学统上的根据，而且也有思想史上的渊源。其中有当时自然科学、人类学、政治经济学的凭借，更有康德、黑格尔的哲学基础。

我在《意识形态与学术思想》一文中强调的另一论点则是意识形态也有它的社会功用。这种"意识形态"则不能纯视为贬义的"假意识"，而同时包括了Geuss所说的"记述意义"和"积极意义"的成分。这样的意识形态与当时最新的学术思想往往有密切的联系，而且起着推动社会的作用。换句话说，它是最新学术思想的通俗化和应用。最显著的例子是19世纪达尔文的生物进化论之转成斯宾塞的社会进化论。把达尔文在生物学研究上所获得的新颖结论引用到社会发展上面，这在19世纪中叶以后的英国曾引起思想上的大震动。相信上帝创世说的人固然激烈反对进化论，但"优胜劣汰，适者生存"的原理却正投合当时英国人的一般心理需要。它不但为自由竞争的经济体系，甚至为帝国主义的扩张提供了"科学的"根据，而且也加强了18世纪以来西方人关于社会与文化"进步"的一般信仰。因此，社会达尔文主义便迅速地进入了西方意识形态的主流之内。尽管20世纪中叶以后的西方人已看清了这个意识形态的负面，但它在当时是起了推动历史发展的实际

作用的(如何评价它的作用自然会因时代不同而改变)。达尔文本人是否要对这一意识形态负责?这是一直到最近还在争论的问题。我用这个例子只是要说明社会永远需要某种意识形态,而有活力的意识形态则往往是与当时最新的学术思想结合在一起的。但另一方面,学术思想与意识形态虽然常常不能截然划分,二者之间仍然有界限在。达尔文的《物种起源》基本上是一部科学著作,这还是今天生物学家、史学家所共同承认的。斯宾塞、赫胥黎等人的某些宣扬社会进化论的作品则应该划入代表当时的"世界观"或"意识形态"的范畴之内了。[1]

同一种学术思想在不同的时代和不同的社会又可以引发不同的意识形态。"优胜劣汰,适者生存"在中国近代思想史上则起着激励中国民族奋发图强的意识。中国人所最重视的是进化论中的集体图存的方面,而不是个人在市场上冷酷竞争的一面。所以全面地看,这种意识形态是比较适合于当时社会的一般需要的,其作用也是比较正面的。[2] 事实上,在 20 世纪初年克鲁泡特金便强调生物合作的事实。他同样奉达尔文的《物种起源》为经典,但所得到的社会理论却是"互助"而不是"竞争"。他的《互助论》(*Mutual Aid*)正是驳赫胥黎的《天演论》而作的。[3] 这个例子尤其可以说明何以学术思想与意识形态之间不能随便画等号。马克思的许多著作是属于学术思想的范围之内的,但是这些作品所能提供的意识形态则绝不限于一种。随着时代和社会需要的不同,马克思的基本作品可以通过新的解释而表现出不同的意义。西方新马克思主义之所以特别重视新兴的诠释学(hermeneutics),其故便在于此。

据人类学家纪尔兹的看法,正面意义的意识形态在现代许多新兴的国家中尤其不能缺少,因为它有阐明现状的意义、提示行动的方向、加强人民团结等功用。这种"意识形态"大体上可以看作是以社会行动为最后目标的一套信仰和价值观念。社会建设或革命自然不能没有一些中心观念的指导,否则岂不成了"盲人骑瞎马"?孙中山先生在解释他的三民主义时曾指出"主义"便是一种思想、一种信仰、一种力量。他认为人类对于一件事总是先研究其中道理,然后产生思想引起信仰,最后就发生力量。这恰是对从学术思想发展到意识形态的一个很好的说明。可见孙先生正是把他的三民主义当作一种具有正面意义的意识形态。

意识形态既然不能不始于对事物进行"研究",则它必须随时随地和学术思想之间保持一种完全开放的关系。换句话说,随着学术思想的不断进步,意识形态也必须不断地更新。[7]但是意识形态除了学术思想的来源之外,又有社会的根源:它同时还必须能代表社会上绝大多数人的共同利益和愿望。而这些利益和愿望也是随着社会的发展而不断在变动。因此意识形态同时又必须对社会现实完全开放。今天的世界大致有两个不同类型的意识形态:在民主自由的国家中,我们所看到的是开放型的;在极权专制国家中则是封闭型的。当然,所谓"开放"与"封闭"都是就典型意义而言的,并无绝对性。

在民主自由的社会体制之下,意识形态自然不止一种。其中占有主流地位的意识形态则必然是和其他意识形态长期竞争的结果,而且在竞争之际还尽量吸收了其他意识形态的优点。所以主流意识形态的形成只能由知识界通过长期的理性讨论而来。它代表一种社会的共识。由于学术思想和社会现实都在不断自我更新的过程之中,即使是主流的意识形态也不可能达到"定于一尊"的地位。以美国而论,虽然绝大多数人接受一种共同的民主自由的"体制"(system),但民主党和共和党仍有不同的意识形态,前者代表"自由派",后者代表"保守派"。而在两派之外,仍有左、右种种分歧。多元社会的意识形态必然是多元化的。理性、自由和容忍是多元社会所不可或缺的基本价值。意识形态决不是凭政治强力可以造成和维持的。只有极权国家才能用政治强力来"坚持"某种意识形态,以维护统治阶层的特殊利益。

最后,我愿意再解释一下《意识形态与学术思想》中所说的"一部中国近代思想史基本上只是一部意识形态史"的含义。19世纪末期以来的中国学术思想界始终处在一种过渡状态之中,传统经学、史学、理学在西学挑战下逐渐转化,也逐渐式微。所谓"国学"已失去了它的权威性。多数研究"国学"的人或是出于历史的兴趣,或是出于批判的兴趣(即暴露中国传统文化的缺点),而且往往是两者兼而有之。另一方面,有些人从维护旧秩序的愿望出发,援引经典以加强自己的信仰,也不能算严格的国学研究(杰出的例外当然是存在的,但并未能成为主流)。这样一来,中国传统的学术思想便不免在所谓"研究"过程中意识形态化了。旧学如此,西方传来的新学也不

例外。部分地由于求用之心太切，中国近代知识分子虽勇于接受西方学术思想，但却往往停留在浅尝辄止的阶段。梁启超自承他在日本介绍西学时，是才读了“性本善”便说“人之初”，而“性相近”以下则尚未寓目。这种情况在五四以后也未见得有很大的改善。尤其是在“致用”心理的驱使之下，许多人把自己尚不甚清楚的西方学说当作“天经地义”的“西方真理”来宣扬，至于这些西方学说背后有些什么学统和思统上的根据则已无暇顾及，甚至对于所宣扬的西方思想家本身的著作也未必下过深入的研究功夫。所以西方的种种学术思想在中国也都一一化为意识形态了。当然，近几十年来，中国经历了各种内忧外患，学术研究的条件非常不利，因此我们也不宜苛责知识分子，但问题在于这种逐流而不探源的作风似乎已在学界形成一种传统，这便大可忧虑了。

一方面，中国近代一般知识分子注重意识形态而轻忽学术思想；另一方面，学术文化界的人士也偏好谈思想、方法、观点，而不大肯认真去追究其严肃的学术根据。以马克思的著作而言，中国自称马克思主义者甚多，但他们之中大概读过《共产党宣言》、《社会主义从空想到科学的发展》之类的通俗小册子者已属难得，《资本论》大概便不甚有人理会了。研究马克思而不读《资本论》，便如研究康德不读《纯粹理性批判》、研究黑格尔不读《精神现象学》一样，是不可能真正了解马克思的思想的。《资本论》是艰深的学术著作，其中所论并不限于“商品”、“劳力”、“交换价值”、“使用价值”等经济现象的分析，也包括了马克思对于“人”的全面观察，如教育、家庭、科技发展之类。马克思的“思想”如何能离开他的“学术”而孤立地去了解呢？至于马克思本人的学术思想渊源，如康德、黑格尔、费尔巴哈、亚当·斯密、穆勒等人的著作，恐怕更是少有人肯问津了。学术和思想分家，这是一个最显著的例子。相反，欧洲的马克思主义者则自20世纪30年代以来即不断地对马克思的著作加以深入的钻研，尤其重视以前未发表的手稿，因此这50年来马克思研究才正式成为一种学术。我们今天能谈青年马克思的异化论、人道主义等正是受这种学术工作之赐。

如果我们希望学术思想的长程工作能对中国社会产生一点实际作用，我们研究和思考的可靠结果最后必须能不断地为中国目前所需要的（正面意义的）意识形态提供新的源头活水，使它不致僵化而流为“假意识”。如果

我们接受这个大前提,那么我们便必须在学术思想的源头处下真实的功夫。自然科学的基础比较坚固、确定,有可靠的判断真假的标准,我们不必太担心,但是在中国推动人文科学、社会科学的研究便比较麻烦,因为它们所研究的对象不是普遍性的自然,而是具有不同文化背景的中国社会。社会科学到今天为止,还没有能发现适用于一切文化、社会的普遍规律,将来是否能成功也还是一个问题。这不但需要我们对中国的社会文化现状有真切的认识,而且还需要我们深入地发掘中国传统的学术思想,找出它和今天中国现实之间的内在关联。西方诠释学的最近发展显示他们已注意文化根源的问题,突破了启蒙运动以来的偏见,对传统不再一笔抹杀,而是用一种开放的心灵去求了解。所以我们今后的工作担负是双重的,一方面要探西方学术思想之源,另一方面更要把握住中国以往的学统与思统。这当然不是少数人能做到的,更不是说每一个学术工作者都必须兼顾这许多方面。这是一个集体努力和分途进行的长远目标。

二、评　　论

刘述先:这篇论文我本身并没有什么不同意的地方,所以我只讲两点。

第一点就是本文前段所提之"寓思于学",基本上我赞成这个看法,但是我想稍微补充一下这"学"字。"学"的意义基本上非常广阔,一般人很容易将它当作 research、scholarship 来看,但却是错误的思考方向。文中也提到宋、明儒都有一个经学的根源,我当然是同意的,比如说二程是反求于六经而后得之,自有其经学根源,但是我所要指出的是唐朝的《五经正义》的已经是很死的一些东西,到了宋、明,经学在某些方面已经变成了意识的,一方面改造它,一方面又在架空它。陆象山"六经皆我注脚"的话讲得非常明白,而如果走入这条路的话,"可能和经学的关系就愈来愈弱"。但是朱子就不同了,他非常注重经学。不过,朱子的另外一面是和陆象山非常一致的,不一致仅是表象上的。最有趣的一个例子就是两人在《太极图说》中的辩论,我

觉得两人易了位，陆象山认为《太极图说》根本来源是道家，而朱子在一般人的眼光中看来是非常权威，不过事实上他却相当开放，虽然四书在他之前即已有，但是真正产生作用却是在朱子建立《四书集注》之后。因此在某方面可以说他是在改造经学，另一方面又在架空经学，将研究五经变成是专家的工作，而视四书为普遍教育的工具，所以我认为基本上有经学的根源，但是经学内容的变化却是值得注意的。

中国人的思想是一定的，是不能乱说的，真正客观的学统不但程明道、陆象山无法建立，甚至连朱子也办不到。拿他攻击佛学这件事来说，他认为佛经只是用文字润饰而成立的，而凡是研究学术的人都知道此说不足采信。从这里也可以证明中国的学统并没有真正建立，这也是我想补充的一点。

其次最复杂的问题就是思想和意识形态应如何分别，我完全承认有这种分别，因为思想中存有某些超越时空、具有普遍意义的东西，而也不可能全部将这些视为意识形态，否则会彻底地掉进相对主义，这是很危险的。

我对意识形态的看法和英时兄是很接近的，我同意不能没有意识形态，但是它却存在许多问题，同时也不仅只有开放和封闭两种形态，而事实上却是二者必然会纠结在一起。殷海光先生以前很有趣地将 ideology 翻译成"意的牢结"，可能因为最初这个思想已抓到一些真实的东西而形成一种意识形态，这意识形态本来应该是开放的，但是后来沉淀、固着了下去，就成为"意的牢结"。所以这种过程是走不完的，是属于某一种辩证的历程。

我同意认为意识形态是由马克思和曼海姆发展而成的观点，同时也想从理论上再推进一层。我个人认为意识形态可以不必只利用阶级论点，因为阶级是非常特定的，事实上可以采用更普遍的理论，而将"阶级"当成其中的特例(special case)。杜威有一个架构，虽然不是完全讨论意识形态，但似乎可以参考，在他所著的《人性与行为》(*Human Nature and Conduct*)一书中曾提到创造的第一步是冲破(impose)现状，然后找到一个新的东西形成习惯(habit)，因为仅是冲破现状并没有用，就像是骑脚踏车一样必须先骑上去，而会骑了自然就变成了一种习惯，习惯就相当于意识形态的层次。但是习惯久了以后就成为例行公事(routine)，而这个例行公事就是所谓的"意的牢结"。所以，应该运用智慧(intelligence)去避免这种完全冲破成规与固守的两端，只要掌握了这种适时、适地、适事、适切的因素，就可以无往而不利，

也不会落于两端。但是我并不完全采用杜威的说法,因为"智慧"这个字会引起误解,而且也没有扩及客观关系(objective reference)的问题,所以极易让人误解为只有"用"而无"体"。

哲学的层次并不像科学那么确定,所以马克思和黑格尔的思想在后来会互相穿凿,但是中国的辩证(dialectics)和杜威的架构都是活动的,基本上是 dialectic without program,阴阳、升降、进退,彼此的发展都必须从事实来看,因此历史上的发展并没有定,思想上的超越也没有定,而从这种没有"定"的情况找出"定"、找出"超越",应该是思想家用心之所在。

三、对主评人的答复

余英时:述先兄的观点和我并无基本不同,他补充并澄清了我的某些论点。所以这里只简单地再说几句。

1. 学统与思统的关系

述先兄也承认宋代理学和经学有密切的关系,但指出唐代《五经正义》在宋初已不能显示新意义,所以才有新经学的出现。这自然是对的。不过新经学的要求早在唐代后期便已出现。最明显的是当时对《春秋》一经的新解说如啖助、赵匡、陆淳等人的努力。宋代理学家受了他们的影响,更是自觉地、有系统地、大规模地向这个方向发展。这一自由解经的运动至朱子而集其大成。不但经书引出了新义,而且对经书的着重点也变了。《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》代替了以前的五经。后来顾亭林慨叹明代官修《四书大全》出而经学遂废,那是以后的流弊,不能归罪于程、朱。朱熹对经学的传承看得比陆象山郑重,因此象山有"六经皆我注脚"之说。但是尽管如此,陆氏也并不真能完全没有经学的根据而平空发展出一套哲学思想。他依然要承认他的思想是"因读孟子而自得之",至少《孟子》一书对他还是有启示作用的。章太炎曾指出,象山虽说"六经皆我注脚",其实经书烂熟,行文如两汉奏议,常引经籍。这是很公正的评语。明代王阳明在贵州龙场提出"知

行合一"之说以后，立刻要与五经相印证，因而有《五经臆说》之作。这都说明思统离不开学统。另一方面学统也必然蕴含思统。现代有些人认为清代三百年只有经学上的琐碎考证，没有思想。这是太天真了。清人不满宋明理学对经学的过于自由的解说以及过于忽视字义与制度的根据，因而发展了另一套号称由训诂明义理的新经学。清代没有系统的哲学是事实，但这并不等于他们没有一套思想。戴震的思想正是建立在对于经学的新理解的基础之上。至于他们自以为得孔、孟真意，又强调"训诂明而后义理明"，那是清儒的偏见，另有作用。这也可以说是他们的"意识形态"，我们今天不必接受。清代的例子可以说明学统必然也显示某种思想方向，尽管不必是系统化的哲学。这好像西方逻辑实证论者自称要推翻一切形而上学，而事实上还是自有一套形而上学的假定，不过出之于一种隐蔽的方式而已。英国的伯林(Isaiah Berlin)便指出现代西方一种天真的看法，以为某些时代可以完全没信仰、思想或一般性的观点。这是不可能的事。因为鄙视理论、反对谈抽象问题，也同时透露出一种思想态度，如怀疑论、虚无主义之类。[5]

述先兄指出朱子思想有"自由的"一面，和陆象山不甚相远，这一点我认为很重要。朱、陆毕竟是同时代、同一思想运动中的人物。套用西方现代流行的话，即在同一discourse(谈论范围)之内。从思想史的角度看，他们也许同多于异，而且所同者是大体，所异者或竟是细节。这当然要看我们从什么角度去了解。朱子说，"经"之有"解"是不得已，通"经"便不再需要"解"了。他又说读六经须在自家身上讨道理，找到道理之后，经也不重要了。这与"六经皆我注脚"之说其实相去不远。不过"经"本身的重要性在朱子这一方面才获得适当的强调。"经"所代表的是中国文化的原始智慧，其启示性可以是无穷的，正如西方人对基督教《圣经》的理解一样。每一时代都必有新的"经解"，西方的诠释学在此大有启发性，但是中国近代却还没有发展出时代所需要的经解，这是今后的重大课题。民国以来，有反经与尊经两个极端立场。反经是出于强烈反传统的误解，尊经又别有政治作用，仍然不脱意识形态化的陷阱。这个问题必须重新反省。

2. 意识形态与学术思想的关系

以中国经学史为例，经学研究在各时代也提供了积极意义的意识形态。汉代古文经学与当时社会政治制度有关联。公羊学派尤其带有批判现实的性格。王安石的《周官新义》是他变法的意识形态的根据之一。北宋治《春秋》者较重"尊王"，是为了反唐末五代的地方割据，发展统一的观念。南宋的春秋学以"复仇"为重，是为了抵抗金人侵略。晚清的今文学派也是用经学来改制。但经学本身又自有客观的学术标准，不容乱道。康有为的《新学伪经考》被人骂作"野狐禅"，便因为违背了学术标准，过分意识形态化了。

我提出"开放的"或"封闭的"两个典型，却并不表示关于意识形态只有这种两分法。我们当然还可以根据其他标准作种种不同的划分。我的意思其实很简单，即以"封闭式"代表贬义一型，也就是"假意识"，它是有利于极权统治的。在极权社会中，只有一种合法的意识形态，即官方所规定的。它对社会真实状况作最大程度的歪曲，也不肯或不敢向学术思想研究所获得的结果开放。我所谓"开放的"意识形态是指自由社会中所存在的一型。自由社会中也有主流的意识形态，但是其他非主流的各派也依然能合法地存在，因此主流必须与非主流竞争，它比较有弹性。一方面它必须尽量反映社会现实，一方面它也相对地对学术思想开放。我用"比较"、"相对"是有意的。我承认现实世界中并不存在一个绝对理想的自由社会。西方的新左派指出资本主义社会（如美国）的"自由"是表面的，对于不利于资本主义"体制"的意识形态，它的容忍也是有限度的。由于资本主义社会具有"民主"、"自由"的法律形式，由于它的政治、经济、文化、新闻、教育、宗教多方面统治力量的表面多元化，它对于意识形态的操纵因而是比较巧妙而隐蔽的。所以在新左派看来，所谓"自由社会"的意识形态仍然是"假意识"，是更深一层的歪曲，是虚伪的开放。这些抨击不能说完全没有道理，但是我不能接受新左派的最后断案。今天现实世界上，基本上存在着极权和民主两个极端典型的社会。此外，在两极之间当然还有许多不同文化背景的社会。但是，至少从意识形态的观点看，尚未出现真正别具一格的第三类典型。在这些中间社会中，其意识形态或较近于开放，或较近于封闭。我觉得"自由社会"法

制的开放性仍是我们争取更高的自由化和理性化的一种最可靠的保证。通过暴力革命以创建理想社会的幻想至少在今天已经破灭了。自由社会的"体制"并非一成不变的东西，它对于异己的甚至敌对性的意识形态的容忍性和消纳性也在不断增进之中。自由社会中的主流意识形态虽未能完全免于歪曲，但毕竟具有自我调整的机能，不断地"去伪存真"。

我在《意识形态与学术思想》一文中说学术思想与意识形态之间必须发展一种健康的、辩证的关系。我主要是指开放性的意识形态而言的。我认为意识形态是任何社会都具有的。只要它是开放性的，它便能与学术思想之间保持一种双轨联系。学术思想与意识形态在概念上必须分开，但在实际上却往往纠结在一起。我大体上同意利科在《科学与意识形态》一文中所说的，社会科学与理论并非和意识形态处于绝对对立的地位。但意识形态日久而发生沉淀现象（正如述先兄所说的），它便变成负面的东西，即只有加强统治集团宰制人民的坏作用了。这是我所以特别强调意识形态必须向学术思想开放的根本原因。

四、讨　　论

韦政通：虽然我们过去知道该在何时使用学术思想，何时又使用意识形态，但是却知其然而不知其所以然，我很感激英时兄能让我知其所以然。其次这篇论文可能也纠正了台湾在学术研究上的偏差，因为目前研究思想的人向来不大注意经书的注解，而专门写经书注解的人又是些不重思想的人，因此二者脱了节。即以朱熹而论，如果只是重视他的《语类》而忽略了他的注解，我认为是不够的，因为他作注解时是用心写的，而《语类》有时只是他随便讲的，所以讲思想仍应该重视他的注解。但是我也有一个问题，就是为何朱熹要将五经的权威拿掉而教人读四书，在此想就教于英时兄。

同时我认为这篇论文后段所提的"天理人欲之绝对化乃是官方意识形态对理学加以歪曲与庸俗化的结果"的判断可能有偏差，因为从朱熹的言论当中可以得知他自己已将天理人欲绝对化，例如他认为天理是光明，人欲是黑暗；天理是公，人欲是私。还有他在《语类·论学》中也表示过"人之一心，

天理存则人欲亡，人欲胜则天理灭"，这显然是绝对化，所以恐怕完全不是官方意识形态歪曲的结果。而且天理人欲主要是从功夫上讲，因此，绝对化有时也是不能避免的。

金耀基：我觉得要了解近代中国，意识形态是非常重要的东西，因为在任何一个社会开始崩解的时候，一定会出现许多解释崩解现象的意识形态，例如春秋战国及中国近代。故意识形态不见得一定要照马克思或曼海姆的说法，因为太相信这些说法，那么所有东西都变成相对的了！

三民主义的确是一种意识形态，如果当初能在文字上灵活运用的话，三民主义可以说是一种乌托邦（Utopia），不过到后来解释现象的情况改变之后仍是相信它所讲的事实，那就是真正的"意的牢结"。因为解释现象时一定要有其解释性，不然则无法令人相信，但是等到事实变了以后，却推说是事实的错误，而理论并没有错，那这就是"意的牢结"。所有发展中的国家都有这种现象，而至于台湾地区，如何使三民主义顺应现阶段也是极重要的工作。

虽然我不敢确定意识形态是否只是具有诚如刚才所说的开放性质和封闭性质，可是我却认为多数的意识形态是有垄断性的。基本上，意识形态如果不是垄断性的，不会有什么问题，但是在学术研究时赋予它过多的定义，将会和原先意识形态定义有所不同。

张灏：以往不论是马克思或是曼海姆等人在研究意识形态时大概有两类倾向：一种是社会学上的（sociological reduction），曼海姆和马克思至少有一部分即属于此；另一种就是心理学上的（psychological reduction），同时现在还有一种分析性的趋向（analytical approach to the ideology）。我认为研究意识形态应该从分析的角度去看，同时它是一种普遍的需要，因为人生在世，难免要在一个特定的时空中生存，因此会面临许多种情况，大致来说可以分成两种情况：一种是历史的问题（historical situation）；另一种是生存的问题（existential situation）。前者是指人必须了解其生存时代的社会、政治种种生活环境，后者即是指人不可避免的一些现象，如生死、道德价值的判断等，而要应付这些现象则必须要有一种架构（framework），而意识形态就提供了一个应付各种问题的架构。大致而言，在中国近代以前，不论道家、佛家或儒家，多少都能提供一些架构来应付不同情况，但是到了近代这种传

统的宗教意识就渐渐衰微了。同时我认为到了1895年以后，中国已进入了“意识形态时期”(age of ideology)，因此意识形态的功能应该是和传统宗教意识相等的。换言之，我们不可忽视意识形态具有让个人或团体了解社会各种情况的功能。

林毓生：英时兄所提出的这个问题不是一篇文章所能解决的，我希望他能写出一部书来探讨，因为不论中西都相当需要这种见解。不过这文章中的一些评论似乎粗略了点，例如“宗教和科学其实乃是一事之两面，都是古代希腊人运用思辨理性来追求宇宙间普遍而永恒的规律”，实际上在目前研究古希腊文化中很重要的一派特别强调古希腊文化中反理性的因素，以及反理性和理性之间各种辩证关系所产生的特色。后来柏拉图综合了这两方面的思潮。反理性的这一面是从许多神话(mythological)中来的。

其次，意识形态中可能也包括了思想(thought)，如马克思主义的系统中的某些思想，例如疏离(alienation)的观念可用来理解近代资本主义文明的某些基本问题。所以意识形态中也可能存有思想。

叶启政：我个人不太同意余先生将学术思想和意识形态当成两个各自具有完整不可分割性的概念，基本上这牵涉到意识形态和学术思想的定义问题，因此我觉得论文中将此两者当成互斥的概念有简化扭曲真实现象的可能。学术思想并不是一个不可划分的概念，哈贝马斯曾谓知识有三个不同的层面，我认为即是一个很好的方法。比方说这里有20个人，其中有两个人抽烟斗，这些都是事实，但是这些事实是否具有探讨的意义，我认为这才是比较根本的问题。换言之，“事实”固然有其价值，但是若要研究，势必就应考虑意义的问题。因此若要划分意识形态和学术思想，客观与否并不是唯一重要的标准，而应对知识的本质作适当的厘清，如此才能看出二者之间的关系，故论文中牵涉的认识论中“客观”本质的问题，我认为值得进一步探讨。换言之，以理论与实践是辩证的角度来看，社会科学之学术思想是否能与意识形态之间划一清楚的界限，实颇值得怀疑。

同时论文中引述社会学的资料似乎比较偏重于少数法国结构主义的系统，如阿尔都塞及福柯，不过我认为似乎也应同时参考德国社会学派霍克海默、哈贝马斯、Schmide、马尔库塞等人的看法，也不能偏废新马克思主义者卢卡奇(Lukacs)的看法。

杨国枢：从心理学的观点来看，意识形态具有认知、情绪、知识及行动倾向的成分，系统很复杂。文章中曾提到意识形态应继续改变研究的见解，不过其中似乎有问题。以三民主义而论，若要让多数人相信这种意识形态，就不能改变得太快，因为这些人需要的是一种相当稳定的观念，进而引发一些行动和思想。但是若将其视为学术来研究，难免就会为人怀疑和批评，甚至于修正，而其所谓意识形态的作用也将减低，这正是目前三民主义研究的问题所在。我认为如果将三民主义视为一种政治意识形态，就大可不必使其再成为学术研究的对象，因为学术的研究是采用不同规则系统进行的。

此外我认为意识形态的倾向并不完全来自社会因素，个人的性格、气质，甚至于遗传因素也会造成影响，而这种不同于社会的因素也应列入考虑。

胡佛：英时兄在论文中谈及的都是一些超时空、抽象层次较高的问题，基本上高层次的文化（如中国文化、古希腊文化和罗马文化）在某些方面是可以沟通的，但是其中也引起了目前台湾政治上的一些问题，譬如中西文化之争，尤其政治上更是如此。

我们一向认为民主是中国传统固有的观念，而民主若是一种意识形态，它无非是将一些观念结合而对现实的社会环境作一些反映，并提出解决的办法。目前有些人想将意识形态和学术思想高层次的主流结合在一起，认为西方的"民主"和中国的"人本"是相连的，但是在相连的过程中却产生了许多问题，故是否能相连贯值得进一步探讨。

以孙中山民权的主张而论，他是从历史的角度来看的，认为人权是由争取而获致的，但是西方的观念却是天赋人权，因此孙中山不大相信西方的这种论点，可是这却造成了国内研究三民主义时的一些争执，一些人即鉴于其反对天赋人权而认为孙中山是反西方的民主的，同时民权观念也是中国的而非西方的，而这种由于看法不同所造成的隔阂在现实政治上引起了许多中西之间的争辩，而我却认为这根本是层次不同的问题。

黄荣村：意识形态和学术思想，我认为哈佛大学昆虫学家威尔森在1975年提出的生物社会学（social biology）的做法值得参考；其次，学术思想的创建者也常会将学术思想和意识形态混为一谈，这点似乎也应列入今后研究的课题。

五、讨论总答

我首先想说明，我的《意识形态与学术思想》主要是在概念上提出几个重要的区别：首先是学术思想和意识形态之间的分际，其次是学术与思想之间也还有异同的存在。但这些都只是概念上的区别，是为了便利于理解而提出的。我并不认为客观上有这样两个实体清清楚楚地摆在那里。这种区别只能当作分析的范畴来看待。而且我的重点是放在它们之间互相依存的关系上面，所以我一再强调它们在概念上必须加以区别，但事实上却不能清楚地分开。这里所涉及的当然是十分复杂的问题，不是一两篇文字就可以解决得了的。甚至也不是写一两部大书便能获得定论的。但是"千里之行，始于足下"，再大的问题也必须有一个小的开端。本文如果有任何意义，只在它提出了一些也许可供进一步思考的问题，而不在它的答案。事实上，这个问题没有简明的答案。

以下，我将大致依发言的次序，择要答复。

韦政通兄提出一个具体问题和一项有关文献方面的质难。他的问题是朱子何以要把四书的权威来代替六经的权威。这是一个十分吃紧的问题，但解答却不简单。我姑且就平日思虑所及试提几个线索供大家参考。比较完备的解说必须将来详细研究一切有关文献后才可能获得。

1. 四书为什么代五经而起？

朱子平日教人读书确是以四书为先，尤其注重《论语》、《孟子》，以下才是六经和史。他又有疑经的倾向，并说过"若尽情而说，恐倒了六经"的话，但是这一读书次序或真如他所说，是承自二程，特别是程伊川。所以我们可以说理学家自始即比较看重四书，但朱子本人对几部主要的经书，如《易经》、《书经》以至《礼经》则都下过很深的功夫，因此也不能说他轻视六经。不过，从六经转向四书的趋向确是十分明显的事实。首先我们当注意宋代的社会与唐代已不大相同。唐初的《五经正义》是总结汉、魏以来的经学，但

对唐代而言，儒家经典并不十分重要。其中只有三礼之学似乎比较盛行（赵翼《廿二史札记》已言及）。这是由于唐代的门第贵族仍需要礼法来维系。入宋以后，门第基本上已消失了，礼学失去了存在的社会根据。欧阳修在《新唐书·礼乐志》序中特别感慨"三代而下，礼乐为虚名"，正可说明宋代人的看法。事实上，有关门第家族的礼学（如丧服礼）在唐代尚不全是"虚名"。

第二，汉儒讲通经致用，所以《诗》、《书》、《春秋》、《周礼》都是与治国密切相关的经典。宋初诸儒如孙复（《春秋尊王发微》）、胡瑗（《洪范口义》）、李觏（《周礼致太平论》）、王安石（《诗、书、周礼三经新义》）都着眼于政治社会的改革方面。理学家则自始即注重个人的道德教育，认为人比制度更根本、更重要。有治人然后才有治法，即《论语》和《大学》所说的"自天子以至庶人一是皆以修身为本"。在这一中心观念支配之下，六经当然太远了，不及四书亲切。理学家代表一种内在超越的精神，所以强调"学只要鞭辟近里"。

第三，理学家在思想上以禅宗为攻击的主要对象。当时所谓"儒门淡薄，收拾不住"即是指在心、性问题上禅宗比儒家更有说服力。理学家反对禅宗舍离此世的基本态度，然而却继承了禅宗"鞭辟近里"的内向精神。禅宗不立文字，撇开经典，只用"语录"来接引人。这对理学家有重大的暗示作用。《论语》、《孟子》正是儒家的"语录"，而且时代最古，以《论语》、《孟子》来代替六经岂不是顺理成章的事？《中庸》则从来为佛教徒所注意，唐代李翱《复性书》已欲用《中庸》来夺禅宗之席。但儒家最后终必要从修己归宿到治人，所以《大学》一篇刚好补上了这一环。程朱之以四书取代六经确有一番苦心，不是偶然的，但若不是受禅宗的直接挑战，恐怕也不会有四书的出现。理学家受禅宗影响是十分显著的事实，不必讳也无可讳。我们人人都知道的"程门立雪"的美谈便出于禅宗故事。理学和禅宗关系之密切，由此也可见一斑，但是这并无害于理学之为儒家。

2. 朱子的"天理人欲论"已绝对化了吗？

政通兄对我的质难是关于天理与人欲的绝对化已始于朱子，不是后来意识形态化的结果。我在《意识形态与学术思想》中已引了朱子"人欲中自有天理"的话。这不是一个把理、欲绝对化的人所能讲的话。自然，朱子有

些说法在字面上似乎可以解释为“绝对化”，但是我们不能断章取义或以词害意。朱子明明一再说天理、人欲或道心、人心不是两物，又特别欣赏胡五峰“天理人欲，同行异情”之语。这都不是绝对化的显证。我所谓“绝对化”是指两个彼此决不相容的对立物。朱子讲存天理、去人欲时，其“人欲”已是不正当的、过分的“私欲”了。至于饮食男女之类正当的人欲，朱子仍是肯定的。他解释“天理人欲，同行异情”时道：“如口之于味、目之于色、耳之于声、鼻之于臭、四肢之于安佚，圣人与常人皆如此，是同行也。然圣人之情不溺于此，所以与常人异耳。”[9] 他又说：“饮食者，天理也；要求美味，人欲也。”[10] 正当的饮食便是“天理”，这便是“人欲中自有天理”的具体说明。这和后来戴震“欲当即为理”的说法何尝有本质上的区别？至于戴氏所攻击的“视人之饥寒号呼，男女哀怨，以至垂死冀生，无非人欲。空指一绝情欲之感者为天理之本然”[11]又何尝能在朱子的著作和语录中找得到根据？戴氏的攻击也许有些夸张，但当时清代官方的意识形态必与此相去不远，这才是我所指的“天理人欲的绝对化”。

黑格尔不满意康德的道德哲学太形式化而流于空洞，又责康德把人的“道德意志”(moral will，相当于“义理之性”)和“气质之性”(nature，包括人的欲望、倾向等)截然分为两个对立面。朱子在这个问题上并不近于康德。更可注意的是朱子下面这段话：“有个天理，便有个人欲。盖缘这个天理，须有个安顿处。才安顿得不恰好，便有人欲出来。”[12] 这种说法反面近于黑格尔。黑格尔的“理念”(idea)是普遍的(universal，相当于“天”或“公”)，但它必要求在特殊(particular，相当于具体的“人”或“私”)中实现(“安顿”)其自己。然而一落于特殊，便必然生偏差，即夹杂人之“私”。这是黑格尔对“恶”的起源的基本理论。[13] 我当然不是说朱子和黑格尔属于同一哲学系统。朱子论理气的关系颇多游离不定之语，其原因之一或即在他既不持黑格尔的“理念”或“精神”的一元论，又不能主张“理”必然要实现其自己之说。但就朱子之“理”要在“气”上“安顿”或“挂搭”而言，他的“理”也不是空理。他对“恶”的起源的解释确与黑格尔取径相近(不是完全一致)，因“理”落到“气”上才生出正不正的问题。因此，他的“天理”包括了正当的生命欲望在内，理与欲在此不可能是绝对对立的。朱子在把“天理”与“人欲”对举时，其实已是针对不正当的“欲”而言了。这一点必须分辨清楚。

现在让我再回到意识形态的问题上答复其他几位朋友的论点。耀基兄的看法和我是一致的，即谈意识形态不必根据某一家的说法，如马克思或曼海姆，但另一方面，我们也还要参考已有的各种说法，择善而从，以求其是。

3. 意识形态与三民主义

社会变动时期特别出现各种意识形态确是一个比较显著的事实，但是这并不仅是因为社会呈现混乱状态，因此不同看法的集团根据利害的需要，提出自己的意识形态来解释这种混乱，给予它以确定的意义。在这里，我们必须注意：每一集团都会认为自己的意识形态（当然他们自称为"真理"或某某"主义"）是最符合全社会的当前以及长远的利益的。至于事实上是否如此则完全是另外一件事。在剧变时期所出现的意识形态，除了解释（或反映）现实之外，尤其有改变现实的强烈要求。马克思说，以往的哲学仅仅解释世界，而它真正的任务是改变世界。这句话最能显示他想在当时动荡的欧洲建立起一种革命的指导思想。马克思在哲学、政治、经济等各方面的著作当然属于学术思想的范围，但是他同时也是共产主义意识形态的创始者。所以意识形态最后必归宿于行动。利科曾指出它有 reflection（反映现实）、justification（自我辩解）和 project（行动计划）三重作用，大致是可以成立的。

我在前面已指出孙中山先生"思想引生信仰，信仰发生力量"的话。这是对意识形态要求改变世界的一个十分生动的描写。从这个角度说，三民主义自然不折不扣是意识形态，但由于它涵盖了近代世界的三个主要思潮——民族主义、民权主义（包含了自由主义的主要内容）、民生主义（包含了社会主义的主要内容），因此它的开放性和弹性很大。这样的意识形态倒是可以研究的。今天民族自决的原则固然仍是有效，民主、人权和分配公平也依然是大多数人肯定的价值。三民主义恰可以通过学术研究而更新其内容，但从另一方面看，许多有关社会科学、哲学、史学的研究也可以说是对三民主义的研究。现在三民主义研究所的研究工作便十分广泛，包括了经济学、史学、社会学、哲学各方面。

我不太明了胡佛兄所说的"天赋人权"与"革命人权"之争。"天赋人权"是说每一个人的权利都是上帝所赐的，所以不可被剥夺。这里面有西方宗

教的背景。中国传统也尊重人的价值，不过其重点是放在道德自主、自觉方面，没有发展到政治领域上来。这与中国的历史文化背景有关，此处不能详说。孙中山先生也提倡“人权”，他并且用“民治、民有、民享”来解释三民主义的另一含义。我们不以上帝的存在为前提，也同样可以肯定“人权”。所以“天赋”与否，无关紧要。问题在怎样可以获得“人权”。革命也是争取人权的手段之一，如美国、法国的革命即是宣称要建立普遍的人权。但民主制度既经出现之后，人权可以通过和平立法的方式取得，自无革命的必要。我看不出“天赋人权”和“革命人权”有何实质上的矛盾。前者指人权的根据，后者指人权取得的方式，并不在同一层次之上。至于“民本”之说，与西方民主原非一事，牵扯在一起只有增加思想上的混乱而已。

总之，三民主义所涉及的范围至大，它肯定了中国许多基本价值，在近代意识形态史上可以说别具一格。也许正因如此，它所能发挥的“起信”的力量反而不及封闭性（即垄断性）的意识形态大。但是它的弱点也就是优点：它比较适用于开放性的社会，也比较不易流于宗教性的狂热。

到现在为止，我们的讨论焦点都集中在政治的意识形态（political ideology）上面。但意识形态不限于政治方面，它是无所不在的。张灏、林毓生、杨国枢三位所讨论的问题已进入心理和文化的领域。

4. 从心理和文化层面看意识形态

韦伯（Max Weber）曾有一句名言：人悬挂在自己编织的意义之网中。这便是我们所常问的人生所为何来的问题。人在生命途程中终不能完全避开“生命的意义”的问题，特别是在精神上面临深刻痛苦的时刻。司马迁所谓“人穷则呼天，疾病则呼父母”，正是指平时托身的意义之网摇摇欲坠的情况。所以人必须不断地编织这个网；如果旧网已破，不堪修补，也必须重造新网。我们很难想像人可以在无网情况下继续生活下去，但现代生活的紧张和复杂使许多人的意义之网都有发生破裂的危机；存在主义便因为抓住了这一危机才能风靡一时。宗教、道德、哲学、文学和艺术都可以说是这个意义之网的最后保证。这些精神领域内的最高成就是属于我所说的学术思想，但这些成就一旦经过通俗化而为芸芸众生所接受，它便变成所谓意识形

态了。从另一方面看，在历史上能撼动一世的学术思想，包括宗教运动、思想运动、文艺运动在内，也必然由于它恰好击中了当时意义之网的危机的深处，并能提供一种（至少是暂时的）解救之道。换句话说，这种运动是相应于时代需要而起的。由此可见，学术思想和意识形态之间基本上存在着一种双轨运行的关系。

从心理和文化的层次着眼，意识形态恐怕决不能简单地同于阶级利益的主观投射。弗洛伊德认为人的生命基本上受生与死两种本能（即 eros 和 thanatos）的驱使，而这些本能大多处在下意识的状态之中。下意识中的本能永远是和文化相冲突的。文化如果不能制服个人的本能冲动，则人的世界必成一互相残杀之局，社会秩序将无从建立。因此文化的禁条以至种种高贵的理想和艺术创造都是为了补偿本能所受到的压抑而制造出来的，其中尤以宗教思想的作用为最大。但弗洛伊德又进一步指出：宗教思想根本只是一种幻觉（illusion），是人为了心理上求得安慰而造出来的谎言。不过从文化社会秩序着眼，这是一个必要的"谎言"而已。将来人类知识发展到了充分的阶段，宗教必将为"科学"所代替（这是他的 *The Future of an Illusion* 的主要论旨）。弗氏从生死本能方面立论确比马克思的"阶级利益"进广一步，但他视宗教及一切理想为"幻觉"，则仍与"假意识"之说相去不远。用中国的观念来说，即相当于以如何控制"人欲"为文化的根本问题，而视"天理"为幻觉、视一切宗教为"神道设教"。这便完全泯灭了学术思想和意识形态之间的界限。他对宗教的看法也许并非来自马克思，而是受了叔本华的影响，但无论如何，他完全忽视了宗教本身所包含的社会批判的成分，又对"科学"的作用估计得太高，并且太乐观了。[54] 弗洛伊德虽未正面讨论意识形态的问题，但他事实上是把宗教和意识形态等而同之。唯一值得注意的是：他从心理与文化观念检讨宗教至少已接触到了意识形态的"存在的"（existential）的根据，因而扩大并加深了我们对意识的理解。这不能不说是一种新的贡献。

5. 理性、非理性与希腊文化

弗洛伊德是近代最先而且有系统地使我们了解到人的"非理性"层面的

思想家。这是大家早已承认的。但是自从心理分析学出现以后，现代学人也不免有矫枉过正的倾向，以致把一切理性层面的东西都化约到非理性的底层去了。这一点至少我个人不敢苟同。在人类文化史上，学术思想毕竟代表了理性的成就。中国自先秦以来，西方自古希腊以来，都在学术思想方面有辉煌的成绩，不能轻易地用"非理性"来加以否定。我在《意识形态与学术思想》中曾说："宗教与科学其实乃是一事的两面，都是古代希腊人运用思辨理性来追求宇宙间永恒而普遍的规律（自然）或法则（上帝）的结果。"这句话是紧接着上文讨论柏拉图和亚里士多德关于"上帝"的观念而来的，因此决不能从原文脉络中割裂出来加以理解。一旦割裂而成全称肯定的命辞，便和我的原意相反了。我所指的当然是哲学家的宗教，不是《荷马史诗》和其他戏剧作品中透露的民间信仰。以哲学家而言，把宇宙和上帝视为一事之两面远起于柏拉图之前，阿那克西曼德（Anaximander）、毕达哥拉斯（Pythagoras）和恩培多克勒（Empedoclēs）等人都同时兼"科学家"与"神学家"于一身。这是现代西方专家的研究结果。[15]

从"非理性"的观点研究希腊思想最著名的是牛津大学古典学家道慈。[16]他矫正了19世纪以来专从"理性"观点研究希腊的偏向，因而开辟了用人类学、心理学的理论观察希腊古典文化的新途径。但道慈并未否定希腊的理性层面，他不过特别提醒我们其中也有"非理性"的一面而已。

而且古代文化中理性与非理性的界限是不容易清楚划分的。宗教、巫术与科学三者往往彼此相济，宗教与巫术中同样有理性的成分。人类学家马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski）的理论[17]至今还未全失效。以古代希腊而言，恩培多克勒的例子尤其值得注意：他一方面在《自然》（*On Nature*）一诗里显示出他的科学家的兴趣，而另一方面却又在《祓除》（*Purifications*）一诗中透露出他的巫师的身份。这两篇残诗费尽近代学者的考证。专家的解释尽管不同，但大致同意他兼具科学与宗教的两面，而且互相补充，并不矛盾。[18]这便是我所说的"一事之两面"的确切意义。同样的问题也发生在其后的亚里士多德的身上。他的"不动的动力"究竟是不是"神"（The Divine）或上帝（God），抑或即是宇宙运行规律的本身？这个问题也一直聚讼不已。事实上，这还是"一事之两面"，他通过理性认识了的宇宙的规律，但理性的追问最后终不能不逼出一个"最后之因"。[19]希腊的理性主义在公元

前4世纪～公元前3世纪时发展到了最高峰，斯多葛(Stoics)学派的芝诺(Zeno)对人的理智(intellect)的推崇也达于极点。他认为人的理智不仅和上帝的性质相近而已，它真可看作上帝的化身。因此我们无须为上帝建造庙宇，人的理智即上帝的寄身之地；天体运行即与人心中之"理"一致。这显然是将柏拉图的上帝观发挥到了无可再进的境界。[1] 可见就斯多葛的宗教观而言，自然现象和上帝这"两面"甚至已合为"一事"了。

我已一再强调，学术思想与意识形态实际上无从截然分开，理性与非理性在人生中也同样是交织在一起的，但是学术思想毕竟是理性的产物，是逻辑思维的结果。其中有"内在的理路"(inner logic)。人类当然不是单靠逻辑即能获得正确的知识，因为知识也不能完全离开实际的经验。知识进步逼使我们不断地修改立论的前提。从新的前提出发，理智思考自然会引向新的结论。因此学术思想的错误不能完全归咎于非理性或假意识的干扰，因为如果持这样的看法，其结果必然是把学术思想与意识形态之间的界限完全抹杀了。希腊文化中有非理性的一面是大家都承认的。其实岂仅希腊为然，任何文化都是如此。我个人的偏见是以理性为文化的正面，非理性则是其侧面。传统的观点常有只看正面、不看侧面的偏向，今天由于心理分析学的出现，我们已没有理由仅看一面了(我在旧作《论戴震与章学诚》中即已特别注意侧面)，但是若竟以侧面来代替正面，那便不免将从一个极端走向另一极端，我认为是不足取的。[2]

最后，由于叶启政先生的质难，我必须简单说一说对于当代"批判理论"——主要是哈贝马斯——的看法。

6. 哈贝马斯"批判理论"与意识形态问题

我在《意识形态与学术思想》中只点明"批判理论"解说意识形态有其困难，但因限于篇幅，未加申论。哈贝马斯的学说是今天的"显学"，已从德国传到了英、美，影响甚大。他的理论以"意识形态的批判"见称于世，和本文论旨自然关系极深，我之所以略而不论，主要是因为它的范围太广，从德国古典哲学、马克思主义到现代的诠释学、实验主义、心理分析、语言学、语言哲学等无不涉及。尤其使人困惑的是以上各部门内的专家几乎异口同声地指出哈贝马斯在援引这些专门的

学术时犯了这样或那样的错误。如果我们信赖这些专家的批评，那么哈氏的批判理论真可以说是聚九州之铁所铸成的一个大"错"了。我自知没有足够的学力来公平地评估他的学说，以下只是就意识形态一问题略抒所见，但以大体为限，不涉枝节。

以批判意识形态而论，哈贝马斯可以说是最彻底的一位学人，其激烈的程度不在法国的福柯之下。从历史的渊源（弗朗克学派）着眼，剥除其华丽的外衣，哈氏的批判理论基本上是继承了马克思主义而又企图超越马克思。其中心问题可以归之于理论与实践（praxis）之间的关系，其立论的焦点则在如何建立一个超越的批判观点以消除他所说的"语言沟通上所形成的系统化的歪曲"（systematically distorted communication）——即意识形态。

哈氏最初以提出三种知识的分类并受到大家的注意。他认为人的社会存在具有三个要素，即工作（work）或劳动（labor）、人与人之间的交流（interaction 或 communicative action）和权力关系（power 或 domination，即有一社会集团居于宰制的地位）。相应于这三种生活要素即产生三种知识的"内在要求"（按：德文的"interesse"译成英文的"interests"已易生误会，若再译成中文"利益"则更成问题。他在 *Knowledge and Human Interests* 中沿承康德的说法，而用"interest of reason"，又说"interest innate in reason"。所以我译为"内在要求"[22]）。因此而有"技术性"（technical）、沟通性（communicative）或实用性（practical）和"解放性"（emancipative）三类知识。人必须用技术性的知识控制和操纵自然以求物质的生存；在社会制度之下，人又必须用语言沟通彼此以维持其社会的存在。前一项大体即指自然科学，后一项则指人文科学。自然科学的实际成就是生产力的发展，而人文科学的实际成就则是社会关系中规范结构的发展。[23]这两种知识的分法显然脱胎于马克思主义。我们常常听到粗俗的马克思主义者说：知识只有两种，一是人与自然斗争的知识，一是阶级斗争的知识。哈贝马斯的说法当然精致复杂得多了，但其承袭的痕迹是无可掩饰的。最后，哈氏还提出第三种知识，这是他最为重视的。所谓"解放性"的知识，其起源即由于以上两种知识在权力关系不合理的社会中（相当于马克思主义的"阶级社会"）已普遍地、系统地被歪曲了。歪曲的结果是一切知识都意识形态化了。所以在他看来，不但科学与技术已成意识形态，而且语言本身也逃不开意识形态的侵蚀，这一点在

他评论伽德默的诠释学中说得最清楚。[21]换句话说，假意识弥漫在整个社会之中，人生活在其间全无躲闪的余地。相应于这一情况，人才有渴望解放的内在要求。"批判理论"便恰好能够提供我们从假意识中解放出来的知识。这种知识一旦有具体的成就，便成为所谓"批判的社会科学"(critical social sciences)——这是与哲学思维相结合的新社会科学。我们必须注意，哈贝马斯在讨论"沟通性"或"实用性"的知识时，常常称它为"诠释的历史的科学"(hermeneutic－historical sciences)或"文化科学"(cultural sciences)。这种称谓一方面表示他承继了德国所谓"精神科学"(geistewissenschaften)的传统，另一方面则显露出他根本否定当前西方以自然科学为模范而发展出来的经验性的社会科学。他攻击"实证主义"、"科学主义"最力，也严厉地批评韦伯的"价值中立"说。他甚至对马克思、恩格斯也颇有微词，因为他们(特别是恩格斯)终未能全脱19世纪实证论的窠臼。在他看来，纯粹的"客观"是不存在的，而且一意追求"客观"最后势必落入相对主义(relativism)的陷阱。他所追求的解放，其正面则是主客的统一(因为这样才有真正的自由)和理论与实践的统一(因为这样才能不为假意识所蔽)。

平心而论，无论我们是否同意"批判理论"，我们至少可以同情哈氏的主观愿望。他在这一方面的确触及了当前西方学术思想界的一些核心困难之所在，特别是如何超越客观主义与相对主义的问题。西方学人目前已面临着共同的危机，从分析哲学、诠释学、社会科学以至科学哲学(philosophy of science)、科学史研究都或多或少地透露了一种要求新突破的倾向。[25]

但是接触到问题并不等于能解决问题。而且更深一层去分析，哈氏的"解放性"知识虽似新颖，事实上仍然是从马克思主义移形换步而来。马克思主义也是要人从假意识中解放出来，其解放之道则是"革命实践"(revolutionary praxis)。"革命"使社会的性质发生根本的改变，假意识便再无容身之地。在这种意识与社会存在不再颠倒的条件下，一切知识当然只会增加人的自由解放，而不复具有压迫宰制的性质了。哈氏是20世纪中叶的人，看清了"革命"的虚幻性和危害性。因此他不取"革命实践"，而代之以理性的批判。这自然代表一种新的觉悟，值得我们的同情。但问题在于我们怎样才能找到一个超越的观点以从旧有的意识形态中解放出来。"批判理论"的最大症结便在于此。

哈氏的知识论正是许多人(主要是同情他的基本立场的人)所最难以接受的,因为它并没有充足的根据。他一方面既不肯承认这三种知识的内在要求纯属经验性的(因为这是实证论的取径),另一方面又不肯承认它们源于超越人类历史以外的"超验自我"(transcendental—ego,因为这是康德的进路)。最后不得已只好把它们归属于社会生活的三种条件,而称之为"好像是超验性的"(quasi—transcendental)。他关于此问题的辩答始终没有说服力,所以最后不能不借用乔姆斯基(Noam Chomsky)的语言理论而另外发展一套关于"沟通能力"(communicative competence)的学说。其实照我的看法,他这一套说法根本上是马克思主义的变相,不过取消了"革命实践"这一最重要的内核而已。[26]由于马克思主义基本上是一套改变世界的思想,所以哈氏的"批判理论"也仍然要保持一种"实践"的姿态,"解放性的认知要求"便是为了承担这一任务而出现的。

那么我们怎样才能真正获得解放呢?不用说,我们首先必须找到一个超越于意识形态所包围的现存社会之上或之外的立足点。哈氏在这一点上特别重视哲学的"反省"(reflection),这是不难理解的。古代阿基米德有一句名言:"给我一个立足点,我可以转动宇宙。"人不在宇宙之外,阿基米德自然永远找不到他的立足点。但社会在时空之内,而人则自古以来曾通过种种努力来建立他的超越的立足点,然后再从此"阿基米德之点"(Archimedean point)出发,批判社会现实。如中国的"天"、"道"、"理",基督教的"上帝",柏拉图的"理念",康德的"理性",黑格尔的"绝对精神"都是显例。即使是马克思主义,也还是有它的超越现实的立足点,这便是"无产阶级"。"无产阶级"在资本主义社会中代表了未来的希望,因此必然在历史发展的过程中超越"现在"。但是这些超越的立足点对于哈氏而言都不济事,因为他的哲学立场和以上任何一种都不相同。他的唯一凭借当然是"理性",然而他的"理性"并不具超越性,何以竟能冲破意识形态的天罗地网?迄今为止,他尚未能建立起一套理论,足以说明何以在充满着假意识的社会中,理性能具此批判的能力。如果解放的要求真是内在于理性本身,则他何以能自异于康德?如果它源于社会生活中权力关系的不合理,那么也只有被压迫的阶级才能有此反省的能力。这样一来,他又何以能自异于马克思?而且"批判理论家"如哈氏本人明明是不受压迫的高级知识分子,他们的批判理性何以竟能

发展在被压迫者之先？其生活上的根据又何在？前面已指出，批判理论原从马克思主义脱胎换骨而来。现在我们看到，这种脱换的结果是使批判理论承担了马克思主义原有的一切理论困难，而同时又失去了后者所独具的唯一优势——无产阶级的革命实践。

当然，我们都知道，哈贝马斯建立他的"批判理论"曾以弗洛伊德的心理分析为模式。依他的看法，心理分析医生可以通过对话的方式治疗心理病人即是批判理论可通过理性讨论治疗社会的意识形态病的可靠保证。关于这一点，批评者甚多，哈氏也曾加答辩，但并未说服对方。最近更有人指出：弗洛伊德本人早已感到个人与社会的病态决不能相提并论。[21]我不想在这一点上再说什么。但以社会的意识形态与个人的下意识相比附，另有更根本的困难无法克服。心理分析医生治疗心理病人可以说是以理性克服非理性。但"批判理论"之于意识形态则不得援此为说。"批判理论"出现以前的学术思想甚至科学与技术，照哈贝马斯的说法，都已普遍地受到歪曲而具有意识形态的作用。但从另一意义说，它们不可否认地仍属"理性"的产品，"批判理论家"何能单凭"自我反省"(self－reflection)这一武器便把它们看作"非理性"的假意识，而以"理性"自居？心理分析医生的特殊地位是由专业训练得来并为病人所承认的(此处姑置心理分析是否真是"科学"的问题不论)，"批判理论家"却从何处获得这种权威的地位？哈贝马斯自封"批判理论家"为"真正的社会学家"(true sociologist)，而视以前专研究社会结构的社会学家为"社会工程师"(social engineers)。但后者会不会承认这样的区别呢？

哈贝马斯不仅深知而且也承认他的理论所面临的种种困难，他一直在寻求多种途径来补救理论的漏洞。他的最重要的辩护是假定理性在往复不断的讨论中可以获得最后的一致，这便是所谓"理性的共识"(rational consensus)。意识形态则起源于不合理的社会制度和社会关系所造成的各种内外约制(internal external constraints)，这些约制使理性不能发挥它的正常功用。为了获致"理性的共识"，所有参与讨论的人都必须处在绝对自由和平等的地位。除了理性论辩本身的力量之外，再无任何其他的约制可以构成"共识"的基础。哈氏相信理性在绝对不受一切非理性因素干扰的情形之下，可以彻底地揭破意识形态的虚幻性。据他的想像，心理分析治疗的对话便是在这种情况中进

行的，所以能够奏效。（事实上许多批评者早已指出：心理医生与病人之间至少绝非平等的关系。）

但是哈氏在这里立刻面临两重困难：第一是如何断定人具有此种理性的能力。他既不取康德的超验说，则只好另找"科学的"根据，以说明个人与社会内在"理性"确是在历史发展过程中逐渐成长起来的。除了心理分析以外，他最近更乞援于语言学和认知发展的心理学（cognitivedevelopmental psychology）。不幸这些外援都不能对他的理论产生决定性的支持力量。因为不仅这些语言学、心理学的新理论本身尚未取得科学的稳定性，并且这些新成分和他所要继续保留的心理分析也无法融合无间。所以到现在为止，他仍然没有给"批判理论"找到一个超越的立足点。[28]

第二是他所设想的绝对自由和平等的讨论情况如何成立。他在此提出了所谓"理想的说话境界"（ideal speech situation）。这一点更成问题，他本人也承认这是一虚悬的理想境界，在现实中并不存在。但是他同时又强调这一境界的预设不出于他个人的臆断，而是必然内在于一切谈论（discourse）之中的。"此即不存在于实际（actuality）而存在于真际（reality）之意。"在尚未能找到他的确实根据之前，我们不能不说他是回到了黑格尔的思辨方式上去了（哈氏和黑格尔哲学的关系，早已有人指出，此不详及）。伽德默评哈氏用"解放性的反省"（emancipatory reflection）来指导社会科学研究，以为是一种"无政府主义的乌托邦"（anarchistic utopia），我觉得是颇为中肯的。[29]而且，问题尚不止此。哈氏所想像的"理想的说话境界"只能出现在社会制度和权力关系已经过了彻底改变——理性化——之后。但事实上，他却是要凭借"理性的共识"来解意识形态之"蔽"，因而达到改变社会关系的目的。这种大颠倒正符合"把马系在马车后面"那句西方的谚语了。

总结地说，哈贝马斯承弗朗克学派之后彻底批判意识形态和西方主流社会科学的流弊，不能说他全无所见。但是他的思想根本上并未跳出马克思的格局，他的一些基本假定也都是从马克思主义中蜕化出来的。他企图超越马克思主义，而实际上则只是阉割了马克思主义。因此他的"批判理论"无法避免前者一切理论上的困难，而失去了前者改变世界的力量。为了超越前者，他广泛地在现代各种学科中寻求合乎他的假设的最新根据。然而这些凑泊而来的异质成分似乎尚未能和他自己的中心理论融成一体。现

在西方一般同情的评论者都说他的理论尚未完成，因而采取一种观望的态度。"批判理论"自始即专以西欧和北美高度发展的资本主义社会为批判和分析的对象，与非西方的文化和社会几乎全无关涉。[30] 所以，非西方社会的读者更有理由对它暂持观望的态度了。

但是，由于哈贝马斯始终未能成功地建立起一个超越的立足点，他还无法使大家承认"批判理论"确有高于一般政治社会学说的特殊的"理论地位"(theoretical status)。"批判的反省"(critical reflection)早已成为现代人文、社会科学立说的共同的方法论上的要求，哈氏并不能单凭这一点凌驾于其他各家之上。如果"批判理论"和其他学说仍处于同一方法论的层次，则"批判理论家"指责其他学说具有"意识形态"的成分或作用是没有说服力的。尽管指责本身可能含有某种程度的真实性，但指责他人并不能使自己免于意识形态的侵蚀。我已一再指出，学术思想和意识形态之间在概念上必须分开，在实际上则往往不是泾渭分明的。原因很简单：学者和思想家也还是生活在社会中的人，不可能完全不食人间烟火。他们在立说之际基本上是接受学术纪律的客观约束的。但是正如许多诠释学家所指出的，在"解释"(interpretation)的层面上，先入之见或偏见的主观干扰终是难以完全避免的(这种情形在人文科学、社会科学为尤然)。诠释学家与我们尽量保持方法论的自觉，把隐蔽的主观先见自我揭发出来。这可以说是不得已中的唯一办法。但是究竟可以成功到何种程度，仍不免要因人而异。如果我们理解及此，则"批判理论"虽号称以"意识形态批判"为其主要任务之一，它本身是否真能出污泥而不染，也就大值得探究了。

"以子之矛，攻子之盾"，"批判理论"的意识形态成分也是显而易见的。撇开理论的细节不谈，哈贝马斯的苦心孤诣究竟要传达给我们什么样的信息？简单一句话："最要紧的是我们必须在不受歪曲的情况下继续谈论下去。"[31] 只要我们有一个"理想的说话境界"，真理便会愈辩愈明。一路谈到底，一切从歪曲中产生的假意识都原形毕露了，我们终能改变这个不合理的世界。这可以说是西方的"清谈"，其远源可以追溯到苏格拉底的对话，在近代则更成为欧洲知识分子的主要生活方式。但以前知识分子的"清谈"主要还属于马克思所谓"解释"世界的范围，"批判理论"一派则是要借"清谈"来"改变"世界，这是他们最吸引同类知识分子的所在。哈贝马斯自20世纪70

年代以后特别有"转向语言"(linguistic turn)的变化，颇为大家所注意。其实如果从心理分析的观点看，这一转向也许正是受一种知识分子特有的下意识所驱使而然。知识分子不甘于只能坐而言，不能起而行，但又别无他途可以突破这种困境，于是不知不觉之间，逐渐把"语言"在人生中的功能提到了首要的位置。哈贝马斯特别重视塞尔(John Searle)"语言行为"的学说(Speech Act，由 J. L. Austin 始创)，尤值得玩味。"语言行为"是把语言当作行为看待，于是"坐而言"即是"起而行"；清谈便可改变世界，对于知识分子而言，没有比这个办法更能填补他们的心理缺陷的了。如果我们接受哈贝马斯的理论——意识形态起源于社会关系的倒置，那么"批判理论"所隐含的意识形态也必须从欧洲知识分子的特殊生活方式中去求其根源。哈贝马斯的"批判"刀锋竟从来没有指向这里，可见他的"自我反省"也还没有到家。

其实，再扩大一点看，半个世纪以来西方整个思想界的动向便透露了现代西方知识分子的特殊心态和社会处境。维特根斯坦以来的语言哲学、最近活跃的诠释学以及福柯所强调的"谈论"(discourse)岂不都是表示要"继续谈下去"的意思吗？放在这一思想史的脉络之下，"批判理论"的出现及其风行一时又有什么奇怪呢？

我当然不是说近几十年的西方学术思想全是意识形态。这些不同部门的学术思想自然各有其发展的外在原因和内在理路，其成就不容抹杀，也无法抹杀。我只是要指出，这些不同渊源的学术不期而然地指向同一方向，其中恐不无可以寻味的共同基础。学术思想与意识形态在概念上可分，在实际上不可分，在这里我们又得到一个强有力的见证。

最后，我必须指出"批判理论"的根本问题仍在于它渊源所自的德国超越论传统，特别是黑格尔、马克思的思想模式。哈贝马斯坚持自己的"沟通行动理论"(theory of communicative action)的"科学性"(他又称之为"重建的"科学理论["reconstructive" scientific theory])，则仍使人感到他具有一种"高自位置"的气味。他显然认为他所提出的研究方式是通向"人文社会真理"的唯一"科学的"途径，而他所谓"经验—分析的科学"事实上是为了安置自然科学而设立的。他所用的名词全是新铸造的，但按其实际则仍不出德国"精神科学"的旧传统，其中较新颖的部分主要是海德格尔、伽德默一系所发展的本体论的诠释学，但是另一方面，由于马克思主义的影响，他又深

恐陷入唯心论的泥沼。因此他才力求突破诠释学的循环圈(hermeneutic circle),另外建立一个超越的立足点。有些批评家指出他越来越带"超验论证"(transcendental arguments)的味道。[32]这正是他既要跳出诠释循环又不甘与经验—分析式的科学处于同一层次的缘故。

现代主流社会科学以自然科学为模式,走的是经验—分析式的途径。这种把人文现象和自然现象等量齐观的研究方法确有许多内在的困难。实证论的观点早已为许多有识之士所不满。"批判理论"也是乘此间隙而起。从这一点说,它并不是全无所见。但是主流社会科学也有它的坚强根据和研究成绩,绝非"批判理论"所能完全推翻的。"批判理论"最多只能提供另一不同的观点,以济主流社会科学之不足而已。正如伯恩斯坦所指出的,如果经验—分析式的社会科学发展得更精确、更成熟,它也未尝不能取代"批判理论"所自负的"科学的论点"。[33]"批判理论"无论在理论上或方法论上都还没有充足的理由能自居于特殊的地位而凌驾于其他观点之上。

中国的荀子说过:"凡人之患,蔽于一曲,而暗于大理。"在学术思想日趋多元化的现代世界,任何学派企图用一种新观点来笼罩全局都不可能成功。《庄子·天下》篇说得最好:"得一察焉以自好,譬如耳目鼻口,皆有所明,不能相通。"所以解蔽之道端在"相通",即由部分通全体,再由全体通部分。这确是一种诠释循环,但并不必然是恶性循环,也并不必然会陷入相对主义。相反地,如果每一家都恃自己所"见"来否定他人之"见",互相指责异己为"意识形态",那倒真会导向一种毁灭性的相对主义和恶性循环了。

举例言之,"批判理论家"指出现代的科学与技术已成为意识形态。马尔库塞持论最极端,认为意识形态的成分即内在于科学与技术本身。[34]哈贝马斯比较温和,但也认为科学与技术在现代社会已产生了意识形态的客观作用。哈氏的说法自然是有根据的。这种情形的造因却甚为复杂。现代社会的权力结构固然与此有密切的关系,教育制度也未尝不要负一部分的责任。最近有一位科学家在《纽约时报》(1983年2月12日《读者投书栏》)上投书指出:许多物理学家的"简单的科技本位观点"(simplistic technological views)是源于只知本行的专业而不具备有关政治和社会的通识。对治之道只有在大学中加强科技专业者的通识教育。这种"通"与"专"之间的辩证关系也是一种循环圈,是没有办法突破的。但"往来不穷谓之通"[35],循环在一



往一来之际便能不断提供超越的立足点，而成为螺旋梯式的上升。中国由于有人文学的长远传统，对这种循环方式一向体会得很深。清初经学家万斯大曾说过："非通诸经不能通一经，非悟传注之失则不能通经，非以经释经则亦无由悟传注之失。"[12]这正是对诠释循环的一种描写。伽德默的诠释循环虽然复杂得多，但基本上还是此物此志，即以"了解"(understanding)为一无止境而永远开放的过程。哈贝马斯必欲在此与伽氏立异，另在循环圈外求超越的立足点，所以终于陷入困境了。

注　释

[1]　Paul Ricoeur, *Psychoanalysis and the Movement of Modern Culture* 一文，见 *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, Yale University Press, 1970, pp. 32～36 和 *The Conflict of Interpretations*, Northwestern University Press, 1974。

[2]　哈贝马斯认为这种"假意识"在个人是"饰词"(rationalization)，在集体即是"意识形态"。见 *Knowledge and Human Interests: A General Perspective* 一文，附录于 *Knowledge and Human Interests* 一书之末。

[3]　例如 George Lichtheim 和 Jorge Larain 都曾写过一部同名的书，叫做 *The Concept of Ideology*，专门讨论这个概念的种种用法。前者出版于1967年，后者1979年。

[4]　John C. Greene, *Science, Ideology, and World View*, University of California Press, 1981.

[5]　James Reeve Pusey, *China and Charles Darwin*, Harvard University Press, 1983.

[6]　Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, Boston, Beacon Press, 1955, pp. 97～98.

[7]　Shils 在著作中所引 *Ideology* 一文中即强调学术思想与意识形态之间既是彼此独立的而又有互相影响的关系。见 *The Intellectuals* 一书，36～39页。

[8]　参看 *Does Political Theory Still Exist?* 一文，现已收入 *Concepts and Categories* (The Viking Press, 1979) 一书中。

[9]　《朱子语类》，卷一〇一。

[10]　同上，卷十三。

[11]　《孟子字义疏证》，卷下。

[12] 《朱子语类》,卷十三。

[13] Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, 1975, pp. 188～196.

[14] Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralist*, University of Chicago Press, 1979. 第八章,第六节。

[15] 如 R. K. Hack, *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates*, Princeton University Press, 1931; and Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Vol. 1, Oxford University Press, 1945, 特别是 book one, chapter 9, *Philosophical Speculation: The Discovery of the World Order* 一文。我虽是门外汉,但尚未听说这些坚实的结论已彻底被推翻。(个别细节的修改自然是不可避免的。)

[16] E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, California University Press, 1950.

[17] *Magic, Science and Religion*, Free Press, 1948.

[18] Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, 按:恩培多克勒的例子很容易使我们想到《楚辞》中有《天问》。

[19] 同上, Vol. 1, pp. 168～169; Dodds, *The Greeks and the Irrational*, pp. 145～146。

[20] Dodds, *The Greeks and the Irrational*, pp. 238～240.

[21] 所谓正面、侧面也只是就本文所涉及的问题而言的,其实文化、思想的"面"极多,随着我们的分析观点而异,决不限于此两面。特注明于此,以免误会。

[22] Richard J. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory*, University of Pennsylvania Press, 1978, pp. 192, 198.

[23] *Historical Materialism and the Development of Normative Structures* 和 *Toward a Reconstruction of Historical Materialism* 两文,见于 *Communication and the Evolution of Society* 一书, Beacon Press, 1979。

[24] Habermas, A *Review of Gadamer's Truth and Method*, in F. Dallmayr and T. McCarthy, ed., *Understanding Social Inquiry*, Notre Dame Press, 1977, esp. p. 360.

[25] Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, *Science, Hermeneutics and Praxis*, University of Pennsylvania Press, 1983.

[26] Richard J. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory*, pp. 195～196; David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, University of California Press, 1980, pp. 254～257.

[27] David Couzens Hoy, *The Critical Circle*, University of California Press, 1982, pp. 125～126.

[28] John B. Thompson, *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul*

Ricoeur and Jurgen Habermas, Cambridge University Press, 1981, pp. 137～139; Martin Jay, Should Intellectual History Take a Linguistic Turn? in Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan, ed., *Modern European Intellectual History*, Cornell University Press, 1982, pp. 99～105.

[29] Hans－Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, University of California Press, 1976, p. 42.

[30] David Held, *Introduction to Critical Theory*, pp. 399～400.

[31] *What matters is that conversation be continuous and undistorted*, Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982, p. 218.

[32] Thomas McCarthy, *Rationality and Relativism: On Habermas's Overcoming of Hermeneutics*, and Steven Lukes, *Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason*, in John B. Thompson and David Held, ed., *Habermas: Critical Debates*, M. I. T. Press, 1982. 并可参看哈氏的答辩。

[33] Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, pp. 192～193.

[34] Marcuse, *On Science and Phenomenology*, in A. Giddens, ed., *Positivism and Sociology*, London, 1974.

[35] 《易·系辞》。

[36] 黄宗羲：《万充宗墓志铭》。



汉晋之际士之新自觉与新思潮

引　言

近世以来，中外学者考论魏晋士族发展与清谈思想者亦已多矣。窃不自量，尚欲于此有所申述，聊以补诸家之所未及，此兹篇之所以作也。盖时贤之用心，或偏重于士族政治、经济势力之成长，或深入于清谈之政治背景之隐微，要多为分析之作，而鲜有综贯之论。斯篇主旨以士之自觉为一贯之线索而解释汉晋之思想变迁。窃谓依此解释，不仅儒学之变为老庄，其故可得而益明，即当时政治、经济、社会各方面之变动而最为近人所措意者，亦未尝不可连贯而参证之。故本文但求立己，不求破人；至于所涉诸端而或有为前修时彦所已发者，则但力求就知解所及而采择融会之，借示崇敬之微意焉！

（一）士之群体自觉

汉人通经致用，治学盖利禄之阶，故士人与日俱增，此世所习知者也。东汉之兴既已颇有赖于士族之扶翼，则光武之弘奖儒术殆亦事有必至，无足怪者。近人研究魏晋南北朝之世家豪族者往往溯其源至东汉之世，岂偶然

哉！东汉士大夫在政治、经济及社会各方面之发展，近人言之已详[一]，所当申论者，即士大夫之社会成长为构成其群体自觉之最重要之基础一点而已。唯自觉云者，区别人己之谓也，人己之对立愈显，则自觉之意识亦愈强。东汉中叶以前，士大夫之成长过程较为和平，故与其他社会阶层之殊异，至少就其主观自觉言，虽存在而尚不甚显著。中叶以后，士大夫集团与外戚宦官之势力日处于激烈争斗之中，士之群体自觉意识遂亦随之而日趋明确。故欲于士之群体自觉一点有较深切之了解，则不能不求之于东汉后期也。东汉之政治，自和帝永元元年(89)以降，大抵为外戚宦官迭握朝政，且互相诛戮之局，然略加深察，又可分为二大不同之阶段，而以延熹二年(159)，即桓帝与五宦官诛梁冀之岁为其分水线焉。前乎此，外戚之势为强，后乎此，则阉宦之权转盛，而东汉之士大夫亦遂得在其迭与外戚宦官之冲突过程中逐渐发展群体之自觉。东汉外戚之祸极于梁冀之专权，士大夫之形成清流集团似亦肇端于此际，至其后于宦官争斗时之结党，则是更进一步之发展耳。[二]《后汉书》卷四十四《胡广传》云：

> 广……性温柔谨素，常逊言恭色，达练事体，明解朝章，虽无謇直之风，屡有补阙之益，故京师谚曰："万事不理问伯始，天下中庸有胡公。"及共李固定策，大议不全。(章怀注曰：质帝崩，固为太尉，与广及司空赵戒议欲立清河王蒜。梁冀以蒜年长有德，恐为后患，盛意立蠡吾侯志，广、戒等慑惮，不能与争。而固与杜乔坚守本议。)又与中常侍丁肃婚姻，以此讥毁于时。

按本传又谓广："自在公台三十余年，历事六帝，礼任甚优。每逊位辞病及免退田里，未尝满岁辄复升进。凡一履司空，再作司徒，三登太尉，又为太傅，其所辟命，皆天下名士。与故吏陈蕃、李咸并为三司。蕃等每朝会，辄称疾避广，时人荣之。"其位望之隆殆可想见。然以曲节于外戚宦官之故，遂不为时人所谅，然则即在梁冀之时，清流士大夫与外戚阉竖之间已有不可越逾之鸿沟，亦从可知矣！同书卷六十七《党锢列传·李膺传》曰："南阳樊陵求为门徒，膺谢不受。陵后以阿附宦官，致位太尉，为节志者所羞。"此亦士大夫与宦官泾渭分明之另一例证也。

同书卷六十上《马融列传》云：

> 初，融惩于邓氏，不敢复违忤势家，遂为梁冀草奏李固，又作大将军《西第颂》，以此颇为正直所羞。

又同书卷六十四《赵岐传》注引《三辅决录》曰：

> 岐娶马敦女宗姜为妻。敦兄子融尝至岐家，多从宾与从妹宴饮作乐，日夕乃出，过问赵处士所在。岐亦厉节，不以妹婿之故，屈志于融也。与其友人书曰："马季长虽有名当世，而不持士节，三辅高士未曾以衣裾襒其门也。"

观此可知马季长虽为一代儒宗，亦因媚事外戚梁冀，士节有亏，致为清流士大夫所不齿。吾人于此殊不难推想当时士大夫与外戚宦官泾渭分流之一般状态也。又赵岐"不持士节"之语，其意指虽不易确定，然若取与袁宏《后汉纪》卷二十一"建和元年"条下（《后汉书》卷六十四《吴祐传》略同）：

> 从事中郎马融主为冀作章表。融时在坐，（吴）祐谓融曰：李公之罪成于卿手，李公若诛，卿何面目示天下人？

之语相参证，则邠卿之言，诚不得不谓之信而有征矣。[3]

复次，马融之所以党附梁冀，虽可以自其"贵生"之思想为之解释（详见中篇），但若不进而一究其家世，则尚不免未达一间。盖季长原为兼具名士与外戚二重身份之人，《后汉书》卷六十四《赵岐传》云：

> 岐少明经，有才艺，娶扶风马融兄女。融外戚豪家，岐常鄙之，不与融相见。

同书同卷《卢植传》亦曰：



融外戚豪家。

章怀注云：

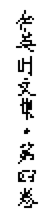
融，明德皇后之从侄也。

而复生当士大夫与外戚斗争尖锐化之时代，故其立身处世遂不免暧昧动摇，朝秦暮楚，然则其初所以不应邓骘之召者，盖内心尚持士大夫之道德标准，而其后所以卒依附梁冀而无愧色者，则殆已一变而至外戚之立场耶？至于老庄云云，证之季长一生行事，虽不无可信，然其中亦必具有“从而为之辞”之成分，亦可以断言也。[12]信如是，则远在党锢之祸以前，士大夫与外戚（宦官）为二不同之社会集团之意识即已昭然明著，仅就马融之具体例证观之，已不难知之矣。

抑更有可论者，士大夫与外戚亦常有合流之事，此可由第二次党锢之祸时，陈蕃、李膺与大将军窦武之联盟，及其后袁绍与何进之谋诛阉竖之事例中见之。初视之，则似士大夫与外戚隶属于二不同社会集团之说若不足信，但今就马融之例证推论之，乃知士大夫之所以能与外戚携手者，除可由二者具有共同之敌人——宦官——一点加以说明外，其更深一层之原因似尚可以从外戚有时亦兼具士大夫之身份一点求之，如窦武即其例也。《后汉书》卷六十九《窦武传》云：

武少以经行著称。常教授于大泽中，不交时事，名显关西。……在位多辟名士，清身疾恶，礼赂不通，妻子衣食裁充足而已。是时羌蛮寇难，岁俭民饥，武得两宫赏赐，悉散与太学诸生。

故其后武既与陈蕃等共定计策，剪除阉丑，“天下雄俊知其风旨，莫不延颈企踵，思奋其智力”（《后汉书·窦武传》）。盖游平原是士大夫中人，虽恃椒房之宠而致身显贵，犹能不忘故吾，与士大夫交接，宜其一旦欲有所图谋，遂深得天下清流之信仰与赞助也。下视四世三公之袁本初与“家本屠者”（见《后汉书》卷十下《何皇后纪》）之何遂髙徒以一时利害相结合，其规模与精神固



区以别之矣！

《后汉书》卷六十七《党锢列传》序云：

> 逮桓灵之间，主荒政缪，国命委于阉寺，士子羞与为伍，故匹夫抗愤，处士横议，遂乃激扬名声，互相题拂，品核公卿，裁量执政，婞直之风，于斯行矣。

从来论汉末党锢之祸者大抵皆本蔚宗此说，以为起于士大夫与宦官之相互激荡，此诚不易之论也。然结党一事关涉士大夫之群体自觉，诚如赵云崧所谓"其所由来已久，非一朝一夕之故"（见《廿二史札记》卷五"党禁之起"条），似不能纯以一时偶然之刺激说之。一般而论，东汉之士大夫既具共同之社会经济背景，复受共同之文化熏陶，更抱共同之政治理想，则其平时之交游与一旦有事时之相互声援，亦属意料中事。大抵东汉中叶以来士大夫之交游结党已颇风行，流弊所及，则为俗士之利害结合。《后汉书》卷八十下《文苑列传·刘梁传》云：

> 梁……常疾世多利交，以邪曲相党，乃著《破群论》。时之览者，以为仲尼作《春秋》，乱臣知惧；今此论之作，俗士岂不愧心。

按梁卒于光和中（178～183）。《破群论》之著作时日虽无可考，要当为早年之作，则俗士交游结党之风至少在桓帝以前即已甚为普遍。与刘梁同时或稍前之朱穆（99～163）亦著《绝交论》，以矫时弊。据同书卷四十三《朱穆传》注引穆集载《绝交论》略曰：

> ……世之务交游也久矣，……其甚者，则求蔽过窃誉，以赡其私。事替义退，公轻私重，居劳于听也；或于道而求其私，赡矣。是故遂往不反，而莫敢止焉。……

此种风气至桓灵之世而益甚，汉末徐干论此最为深切，《中论》卷下《谴交》篇云：

桓灵之世，其甚者也，自公卿大夫，州牧郡守，王事不恤，宾客为务，冠盖填门，儒服塞道。饥不暇餐，倦不获已，殷殷沄沄，俾夜作昼。下及小司，列城墨绶，莫不相商以得人，自矜以下士，星言夙驾，送往迎来；亭传常满，吏卒传问，炬火夜行，阍寺不闭。把臂捩腕，扣天矢誓，推托恩好，不较轻重。文书委于官曹，系囚积于囹圄，而不遑省也。详察其为也，非欲忧国恤民，谋道讲德也，徒营己治私，求势逐利而已！有策名于朝，而称门生于富贵之家者，比屋有之，为之师而无以教，弟子亦不受业。然其于事也，至于怀大夫之容，而袭婢妾之态。或奉货而行赂，以自固结，求志属托，规图仕进。然掷目指掌，高谈大语。若此之类言之犹可羞，而行之者不知耻。嗟乎！王教之败乃至于斯乎！

俗士交游之颓风既至桓灵之世而极盛，党锢之祸之适起于此时恐不能不与之有关。《后汉书·党锢列传》序又云：

初，桓帝为蠡吾侯，受学于甘陵周福，及即帝位，擢福为尚书。时同郡河南尹房植有名当朝，乡人为之谣曰："天下规矩房伯武，因师获印周仲进。"二家宾客互相讥揣，遂各树朋徒，渐成尤隙，由是甘陵有南北部，党人之议，自此始矣。

据此则部党之形成正是其时交游风尚之必然归趋，亦即徐伟长所谓"自公卿大夫，州牧郡守，王事不恤，宾客为务，冠盖填门，儒服塞道"之应有之后果也。由是观之，党锢诸君子与一般俗士，虽贤与不肖有云泥之隔，然若就其结党一事而论，则实承同一风气而来，岂不居可见乎？朱穆以著《绝交论》闻于时，及为宦官所构陷，输作左校，太学书生刘陶等数千人诣阙上书，为之讼冤（见《后汉书·朱穆传》）。斯则抱共同政治理想之清流士大夫在群体自觉方面之具体表现，殊不可与俗士之结党营私等量齐观者也。《中论》序云：

……灵帝之末年也，国典隳废，冠族子弟结党，权门交援求名，竞相尚爵号。君（按：徐干也）疾俗迷昏，遂闭户自守，不与之群，以六籍娱心

而已。

是知谴交之文盖疾俗之作，又或与支持曹孟德打击世家大族"阿党比周"之政策有关[二]，故所述或不免过甚其辞，吾人殊不能据此而遂谓东汉士大夫之交游结党悉出自利己之动机也。兹请略征引史料以说明当时党锢领袖以天下为己任之气概，然后再进而对足以显示士大夫群体自觉之若干事实试加分析，因此层牵涉汉晋之际士风与学风之转变，不可不加以注意也。袁宏《后汉纪》卷二十一"延熹二年"条（《世说新语》卷一《德行》篇同）曰：

> 李膺风格秀整，高自标持，欲以天下名教是非为己任。后进之士有升其堂者，皆以为登龙门。

《后汉书》卷六十六《陈蕃传》曰：

> 蕃年十五，尝闲处一室，而庭宇芜秽，父友同郡薛勤来候之，谓蕃曰："孺子何不洒扫以待宾客？"蕃曰："大丈夫处世当扫除天下，安事一室乎！"勤知其有清世志，甚奇之。

《世说新语》卷一《德行》篇曰：

> 陈仲举言为士则，行为世范，登车揽辔，有澄清天下之志。

《后汉纪》卷二十二"延熹八年"条（《后汉书》卷六十七《党锢列传·范滂传》略同）曰：

> 汝南人范滂……后为太尉黄琼所辟，登车揽辔，有澄清天下之志。

按李元礼、陈仲举与范孟博三人最为党人魁首，其言行俱足以倾动一世之豪杰。今仰其气象则皆国而忘家，公而忘私，吾国士大夫以天下为己任之传统在此诸人实已有极显著之表现。其所以然者，虽不能不推原于两汉士族在



政治、经济、社会各方面之发展及因之而生之群体自觉，然若贯通全部文化史而言之，则其根本精神实上承先秦之士风[6]，下开宋明儒者之襟抱[7]，绝不能专自一阶级之利害解释之也。观夫《世说新语》状陈仲举之辞与袁、范二书之述范孟博者之一致，即可推知"澄清天下之志"本为当时士大夫领袖之所同。此亦所以吾国"同志"一辞盛行于此期之故欤？《后汉书》卷六十七《党锢列传·贾彪传》曰：

> 延熹九年，党事起，太尉陈蕃争之不能得，朝廷寒心，莫敢复言。彪谓同志曰："吾不西行，大祸不解。"

同书卷六十八《郭泰传》曰：

> （泰）卒于家，时年四十二。四方之士千余人皆来会葬，同志者乃共刻石立碑。

同书卷六十九《窦武传》曰：

> 武于是引同志尹勋为尚书令，刘瑜为侍中，冯述为屯骑校尉。又征天下名士废黜者前司隶李膺、宗正刘猛、太仆杜密、庐江太守朱寓等，列于朝廷。

同书卷五十七《刘陶传》曰：

> 陶为人居简，不修小节，所与交友，必也同志。好尚或殊，富贵不求合；情趣苟同，贫贱不易意。

《三国志·魏书》卷十《荀彧传》注引张璠《汉纪》曰：

> （荀）淑博学有高行，与李固、李膺同志友善。

由"同志"一词之普遍流行，士大夫之群体自觉乃益显然可见矣。

士大夫之群体自觉又可自当时士大夫对其领袖人物之仰慕与推崇及大规模集会之频繁见之。

《后汉书》卷六十八《郭泰传》曰：

> 郭泰字林宗……后归乡里，衣冠诸儒送至河上，车数千两，林宗唯与李膺同舟而济。众宾望之，以为神仙焉。……尝于陈、梁间行，遇雨，巾一角垫。时人乃故折巾一角，以为林宗巾，其见慕皆如此。或问汝南范滂曰：郭林宗何如人？滂曰：隐不违亲，贞不绝俗，天子不得臣，诸侯不得友，吾不知其它。

同书卷六十七《党锢列传·范滂传》曰：

> 滂后事释，南归。始发京师，汝南、南阳士大夫迎之者数千两。

同书卷五十三《申屠蟠传》曰：

> 太尉黄琼辟，不就。及琼卒，归葬江夏，四方名豪会帐下者六七千人，互相谈论，莫有及蟠者。

《三国志·魏书》卷一《武帝纪》裴注引皇甫谧《逸士传》略曰：

> 及袁绍与弟术丧母，归葬汝南，（王）儁与公（按：指曹操）会之，会者三万人。

按：上举数例[1]皆是显示其时士大夫群体自觉程度之高，至于士流之互相标榜而有三君、八俊、八顾、八及、八厨诸名目，虽尤可说明士大夫群体自觉之意识，然其事固世所习闻，兹不复及。

朱子《答刘子澄书》第五通云：

近看温公论东汉名节处，觉得有未尽处，但知党锢诸贤趋死不避，为光武、明、章之烈，而不知建安以后，中州士大夫只知有曹氏，不知有汉室，却是党锢杀戮之祸有以驱之也。且以荀氏一门论之，则荀淑正言于梁氏用事之日，而其子爽已濡跡于董卓专命之朝，及其孙彧则遂为唐衡之婿[9]，曹操之臣，而不知以为非矣。盖刚大方直之气，折于凶虐之余，而渐图所以全身就事之计，故不觉其沦胥而至此耳！（《文集》卷三五）

按：朱子所论党锢前后士大夫精神意态之殊异，甚有见地。此以前士大夫领袖尚具以天下为己任之意识，故其所努力以赴者端在如何维系汉代一统之局于不坠；此以后，士大夫既知“大树将颠，非一绳所维”（见《后汉书》卷五十三《徐稺传》），其所关切者亦唯在身家之保全，而道术遂为天下裂矣！士大夫之社会发展为魏晋以下长期分裂之一因，近人已多言及之者[10]，兹但先取门生弟子私谥其师之事论之，然后再进而一究士大夫之内在分化，以其有助于吾人对士大夫群体自觉之了解也。夫东汉之门生故吏与其师长故主之关系极深，而末流至有君臣之名分，已为治史者之常识，毋须更有所考论[11]；即门生故吏等为其师长故主立墓碑之事亦为世所习知，而无举例说明之必要。[12]至于门生弟子私谥之行为，则似尚未能获致应有之注意，故略加征引，或者亦可资考史者之一助欤？《后汉书》卷六十二《陈寔传》云：

（寔）中平四年，年八十四，卒于家。何进遣使吊祭，海内赴者三万余人，制衰麻者以百数，共刊石立碑，谥为文范先生。

同书卷四十三《朱穆传》则言之尤详：

初，穆父卒，穆与诸儒考依古义，谥曰贞宣先生。及穆卒，蔡邕复与门人共述其体行，谥为文忠先生。

洪适《隶释》九，《汉故司隶校尉忠惠父鲁君碑》略云：

于是门生……三百廿人，追惟在昔，游、夏之徒，作谥宣尼。君事帝则忠，临民则惠，乃昭告神明，谥君曰：忠惠父。

同书同卷《玄儒先生娄寿碑》云：

国人乃相与论德处谥，刻石作铭。

按私谥为门生弟子推尊其师至极之表现，最足说明士之自觉。盖春秋战国之世为吾国士之第一次自觉，故各家弟子皆推尊其师，而儒家为尤甚，此观《孟子·公孙丑上》所引宰我、子贡、有若诸人称道孔子之语可知。其后宋代复是士大夫自觉之时代，而昌黎开其先河，亦首尊师道。此吾国士之自觉皆以尊师为其表征之验也。汉代通经以求仕，故师道本隆，然师弟子之关系愈后而愈密切，则社会、经济、政治各方面之发展实亦有以致之。此所以东汉中叶以后门生弟子之伦遂各推崇其师达于极点，而至于私谥，观夫《忠惠父鲁君碑》所载"在昔游、夏之徒，作谥宣尼"之语，则士大夫群体自觉之意态更可以想见矣！然私谥之事究属突出，故当时及后世之人均不免有所非议：

《后汉书》卷四十三《朱穆传》末李贤注云：

袁山松书曰："蔡邕议曰：'鲁季父子，君子以为忠，而谥曰文子。又传曰：忠，文之实也。忠以为实，文以彰之。'遂共谥穆。荀爽闻而非之。故张璠论曰：'夫谥者，上之所赠，非下之所造，故颜、闵至德，不闻有谥。朱、蔡各以衰世臧否不立，故私议之。'"[43]

同书卷六十二《荀淑传》附爽传曰：

时人多不行妻服，虽在亲忧，犹有吊问丧疾者。又私谥其君父及诸名士，爽皆引据大义，正之经典，虽不悉变，亦颇有改。

然据此亦可知私谥为东汉末期始有之现象，与士大夫自觉之其他表征在时间上适相符合，诚不能谓其无关宏旨而忽视之也。

从私谥之事可推知当时士大夫群体自觉之观念并不限于与其他社会集团相区别之士大夫集团一层，而已进而发展为内在之分化。盖门生弟子既各推尊其师，则群体自觉亦必存在于各家之间，可不待论矣！东汉部党始于甘陵南北部，史言二家宾客互相讥揣，又各树朋徒，遂渐成尤隙，此即党事之兴与门生弟子之各推尊其师有关之显证。至于南北部之名则又显示士大夫之地域分化，为当时士之内在分化之一重要层面，不可不略加讨论者也。

吾国疆域广袤，地域性之分化本属难免，仅就东汉言，士大夫早在建武之世似已有之，《后汉书·儒林列传·戴凭传》曰：

> 戴凭字次仲，汝南平舆人也。……帝谓凭曰："侍中当匡辅国政，勿有隐情。"凭对曰："陛下严。"帝曰："朕何用严？"凭曰："伏见前太尉西曹掾蒋遵，清亮忠孝，学通古今，陛下纳肤受之诉，遂致禁锢，世以为是严。"帝怒曰："汝南子欲复党乎？"

据此则汝南之士颇有结党之嫌疑，然史料阙略，姑置不论。下逮党锢之祸，士大夫之地域分化已甚为普遍。同书卷六十四《史弼传》曰：

> 弼迁尚书，出为平原相。时诏书下举钩党，郡国所奏相连及者多至数百，唯弼无所上。诏书前后切却州郡，髡笞掾史。从事坐传责曰："诏书疾恶党人，旨意恳恻。青州六郡，其五有党。近国甘陵亦考南北部，平原何理而得独无？"弼曰："先王疆理天下，画界分境，水土异齐，风俗不同。它郡自有，平原自无，胡可相比？若承望上司，诬陷良善，淫刑滥罚，以逞非理，则平原之人，户可为党，相有死而已，所不能也。"从事大怒，即收郡僚职送狱，遂举奏弼。会党禁中解，弼以俸赎罪得免，济活者千余人。

可知各地士大夫皆有部党，即平原亦并不能免，此所以史弼得济活千余人也。不过弼以同情党人之故，抗命不报耳！又据《三国志·魏书》卷一《武帝纪》所载建安十年九月令曰：

阿党比周，先圣所疾也。闻冀州俗，父子异部，更相毁誉。

则冀州士大夫之结党风气尤甚，以致可以分割家人父子。总之，东汉末叶以来，各地士大夫皆自成集团，此可与前文论交游结党之风互相参证者也。此种风气虽非地域分化一观念所能完全解释，然地域分化必为其中一要目则殊无可疑。而尤足以显示士大夫地域分化之观念者，则为孔融与陈群之汝颖人物论。严可均《全后汉文》卷八十三收孔融《汝颖优劣论》一篇，其文曰：

融以汝南士胜颍川士。陈长文难曰：颍有芫菁，唐突人参也。融答之曰：汝南戴子高亲止千乘万骑，与光武皇帝共揖于道中；颍川士虽抗节，未有颉颃天子者也。汝南许子伯与其友人共说世俗将坏，因夜起举声号哭，颍川士虽颇忧时，未有能哭世者也。汝南许掾教太守邓晨图开稻陂，灌数万顷，累世获其功，夜有火光之瑞；韩元长虽好地理，未有成功见效如许掾者也。汝南张元伯身死之后见梦范巨卿，颍川虽有奇异，未有神鬼能灵者也。汝南应世叔读书五行俱下，颍川士虽多总聪明，未有能离娄并照者也。汝南李洪为太尉掾，弟杀人当死，洪自劾诣阁，乞代弟命，便饮鸩而死，弟用得全；颍川士虽尚节义，未有能杀身成仁如洪者也。汝南翟文仲为东郡太守，始南袁公著为甲科郎中，上书欲治梁冀，颍川士虽慕忠谠，未有能投命直言者也。[14]

按此仅为孔文举论汝南士优于颍川士之文，恐亦已不全。至于陈长文反诘之辞，吾人但从《三国志·魏书》卷十《荀彧传》裴注所引寥寥数语辗转知其存在，因其文既简短而复不甚可解，姑置不论。推其主旨亦不过举例说明颍川士较汝南士为优胜而已！所可注意者，文举虽非汝南人，而长文则籍属颍川，故二人之争论正足以说明地域分化之观念已深入士大夫之心，此其一。文举以颉颃天子推尊汝南之士，尤为当时士气高涨之证，南北朝以下"士大夫故非天子所命"（《南史》卷三十六《江夷传》附敩传引齐武帝语）之时代，在精神意态上殆已滥觞于兹矣！此其二。又文中所称道士大夫之美德如忧时哭世、遗功社会、破家为国与夫投命直言诸端，则作者胸中犹存东汉士大夫以天下为己任之遗意，下视魏晋以下之士唯身家性命之保全是务，未曾有

"经国远图"(《晋书》卷三十三《何曾传》语)者,殊不可同日而语也,此其三。然则文举此论虽简略,实为说明汉末士大夫地域分化及汉晋之际士大夫精神意态之转变之重要文字,读史者诚不宜忽视之也。

除地域之分化外,士大夫复有上层与下层之分化。而所谓上层与下层之分化者,其初犹以德行为划分之标准,稍后则演为世族与寒门之对峙,而开南北朝华素悬隔之局,故尤不能不略加考释也。

《后汉书》卷四十三《朱穆传》李贤注引《谢承书》曰:

> 穆少有英才,学明五经。性矜严疾恶,不交非类。

同书卷五十七《刘陶传》曰:

> 陶为人居简,不修小节。所与交友,必也同志。好尚或殊,富贵不求合;情趣苟同,贫贱不易意。(按此节前已征引,兹为说明不同之事实而重录之,便阅览也。)

同书卷六十七《党锢列传·李膺传》曰:

> 膺性简亢,无所交接,唯以同郡荀淑、陈寔为师友。

此数例证皆说明当时士大夫之贤者复各有其社交圈子,不妄通宾客。然此中又有可得深析而微辨者:刘子奇之交友唯好尚情趣是问,在东汉士大夫交游之类型中别具一格,固不待论;李元礼之以简重自居则已与分别华素之风气甚有渊源,此当于后文再释;至于朱公叔之不交非类则显是以德行为交友之标准,此层尚可证之于其他材料。同书卷六十七《党锢列传·岑晊传》曰:

> 岑晊字公孝,南阳棘阳人也。父豫为南郡太守,以贪叨诛死。晊年少未知名,往候同郡宗慈。慈方以有道见征,宾客满门,以晊非良家子,不肯见。

按:岑公孝初以其父因贪残见诛之故,遂不获宗慈之接待,是道德标准重于阶级观念之证。若不论善恶,仅就阶级观念言,公孝既为二千石之子,自应属于上层士大夫也。同书卷六十八《郭泰传》附《贾淑传》曰:

贾淑字子厚,林宗乡人也。虽世有冠冕而性险害,邑里患之。林宗遭母忧,淑来修吊,既而巨鹿孙威直亦至。威直以林宗贤而受恶人吊,心怪之,不进而去。林宗追而谢之。

《后汉纪》卷二十三"建宁二年"条下引威直告林宗之语曰:

君天下名士,门无杂宾,而受恶人之修,诚失其所望,是以去耳!

按贾子厚世代冠冕,然以行止有亏,卒见摈于孙威直,此尤是当时士大夫交往之际,道德意识重于阶级意识之明证。而观夫"君天下名士,门无杂宾"之语,则士大夫之有上层与下层之别,亦即一种特殊之群体自觉,亦断可知矣!

《后汉书·朱穆传》李贤注引《谢承书》曰:

(穆)年二十为郡督邮,迎新太守,见穆曰:"君年少为督邮,因族势?为有令德?"

是则2世纪上叶之人,犹有视世族与德行为二事者,然德行与世族亦非可以截然而分者,盖子弟德行之纯笃与否与其家世背景至有关系,顾亭林谓东汉之士风家法有过于前代(《日知录》卷十三"两汉风俗"条),良有以也。故至汉末,家世与德行至少在一般世俗观念上已有合而为一之趋势。《后汉书》卷五十四《杨震传》附彪传载孔融之言曰:

杨公四世清德,海内所瞻。

传末复曰:



> 自震至彪，四世太尉，德业相继，与袁氏俱为东京名族云。

王符《潜夫论》卷一《论荣》篇曰：

> 今观俗士之论也，以族举德，以位命贤。

此皆德行与家世相维系之明证也。[15]

《南齐书》卷二十三《褚渊王俭传》史臣论曰：

> 自金、张世族，袁、杨鼎贵，委质服义，皆由汉氏，膏腴见重，事起于斯。

按萧子显以南北朝高门华姓之见重，起于两汉，其说甚是。唯西京事远，可勿置论。若就士大夫对世族与寒门之自觉言之，则至迟在东汉季年，亦即2世纪中叶以后，确已逐渐形成。《后汉书》卷八十下《文苑列传·高彪传》曰：

> 高彪字义方，吴郡无锡人也。家本单寒，至彪为诸生，游太学。有雅才，而讷于言。尝从马融欲访大义，融疾，不获见，乃覆刺遗融书曰："承服风问，从来有年，故不待介者而谒大君子之门，冀一见龙光，以叙腹心之愿。不图遭疾，幽闭莫启。……公今养疴傲士，故其宜也。"融省书惭，追谢还之，彪逝而不顾。

按季长不见义方之故，虽不可得而确言，窃疑其与华素之别不能毫无关系，盖季长若果因疾辞客，则义方不致责其傲士，而季长尤不必内疚于心也。考托疾不通宾客本为当时士大夫自抬身价之举，如《后汉书》卷六十八《符融传》曰：

> 时汉中晋文经、梁国黄子艾，并恃其才智，炫曜上京，卧托养疾，无所通接。洛中士大夫好事者承其声名，坐门问疾，犹不得见。

又惠栋《后汉书补注》卷十六引《李膺家传》曰："膺恒以疾不送迎宾客，二十日乃一见也。"可资参证。至于傲士之说，证之于《潜夫论》卷八《交际》篇：

> 所谓恭者，内不敢傲于室家，外不敢慢于士大夫。见贱如贵，视少如长，其礼先入，其言后出，恩意无不答，礼敬无不报……

之论，及《后汉书·文苑列传·赵壹传》所载：

> （壹）及西还，道经弘农，过候太守皇甫规，门者不即通，壹遂遁去。门吏惧以白之，规闻壹名，大惊，乃追书谢曰……今旦外白有一尉两计吏，不道屈尊门下，更启乃知已去。如印绶可投，夜岂待旦。惟君明睿，平其夙心，宁当慢傲加于所天？

之故事，可见亦为一时风气，而与贵贱上下之别有关。然则李长之轻慢，得毋以义方"家本单寒"而然耶？[16]

《后汉书》卷七十《孔融传》（《三国志·魏书》卷十二《崔琰传》裴注引《续汉书》略同）曰：

> 孔融……年十岁，随父诣京师。时河南尹李膺以简重自居，不妄接士，宾客敕外，自非当世名人，及与通家，皆不得白。融欲观其人，故造膺门。语门者曰："我是李君通家子弟。"门者言之。膺请融，问曰："高明祖父尝与仆有恩旧乎？"融曰："然。先君孔子与君先人李老君同德比义而相师友，则融与君累世通家。"

按《后汉书》卷九《献帝纪》，融被杀在建安十三年（208）[17]，又据《后汉书》本传融卒年五十六岁，则文举见元礼在延熹五年（162）。此或是关于上层士大夫以门第家世自矜而形成特殊社交圈子之最早而明确之记载也。《后汉书》卷七十四上《袁绍传》李贤注引《英雄记》曰：

> 绍不妄通宾客，非海内知名，不得相见。



按南北朝世族与寒门不相礼接之风实早由东汉启之。《陈书》卷三十四《文学传·蔡凝传》曰：

> 凝年位未高，而才地为时所重，常端坐西斋，自非素贵名流，罕所交接。趣时者多讥焉！

《北齐书》卷二十三《崔㥄传》附瞻传曰：

> 瞻性简傲，以才地而矜；所与周旋，皆一时名望。

可以互证也。[18] 又前尝引《后汉纪》及《世说新语》所载，李元礼高自标持，后进之士，有升其堂者，皆以为登龙门之事，今考《南史》卷二十六《袁湛传》附昂传曰：

> 昂雅有人鉴，游处不杂，入其门者，号登龙门。

参合各方面材料观之，李元礼实为树立魏晋以下士大夫风范至有关系之人物。《世说新语》为记载魏晋士大夫生活方式之专书，而此一新生活方式实肇端于党锢之祸之前后，亦即士大夫自觉逐渐具体化、明朗化之时代。其关涉士之个体自觉者，当别于下节论之。然则《世说新语》所收士大夫之言行始于陈仲举、李元礼诸人者，殆以其为源流之所自出，故其书时代之上限在吾国中古社会史与思想史上之意义或尤大于其下限也。[19] 至于三国以下华素之别益著，则人多知之，不烦更词费矣！兹但略取东汉人之世族与寒门之观念论之，附于本篇之末，以为了解士大夫群体自觉之一助。东汉之重世族，盖与选举制度有密切之关联。就习见之关于重世族之记载言，几全为针对选举不实之弊而发，如《后汉书》卷三《章帝纪》建初元年(76)诏略云：

> 每寻前世举人贡士，或起畎亩，不系阀阅。

李贤注略曰：

言前代举人务取贤才，不拘门地。

是此处“阀阅”二字已可作门第解，此或最早言及选举重世族之弊之文也。同书卷二十六《韦彪传》引彪上议之言曰：

士宜以才行为先，不可纯以阀阅。然其要归在于选二千石，二千石贤，则贡举皆得其人矣。

《全后汉文》卷八十九收有仲长统论士之文，略曰：

天下士有三俗：选士而论族姓阀阅，一俗；……

《潜夫论》卷八《交际》篇曰：

虚谈则知以德义为贤，贡荐则必阀阅为前。

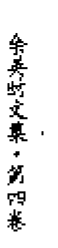
同书卷一《论荣》篇曰：

今观俗士之论也，以族举德，以位命贤，兹可谓得论之一体矣，而未获至论之淑真也。

又曰：

人之善恶，不必世族；性之贤鄙，不必世俗。

据上引诸条可知东汉选举之重世族，其理论上之根据，盖以门第与才德之间颇相符应，故王节信虽于俗士之论颇著微词，而犹许其为“得论之一体”。然夷考其实则又殊不然，此诸家议论之所以发也。魏晋南北朝之士常以才地



自矜，而一般社会风气亦好以此衡论人物。今考此种观念亦已早萌芽于东汉之世。《后汉书》卷六十七《党锢列传·尹勋传》云：

尹勋字伯元，河南巩人也。家世衣冠，伯父睦为司徒，兄颂为太尉，宗族多居贵位者。而勋独持清操，不以地势尚人。

是其证也。

与世族或阀阅相对待者则有单门、寒门、细族等观念。王充《论衡》卷三十《自纪》篇曰：

充细族孤门。或嘲之曰："宗祖无淑懿之基，文墨无篇籍之遗，虽著鸿丽之论，无所禀阶，终不为高。"

按王仲任负绝世之才华，所著《论衡》一书为汉晋之际思想变迁导其先路，然以非世族高门，"无所禀阶"之故，遂惧不免于变异妖怪之讥，此可见早在1世纪之末，世族与寒门之别已入人心。而东汉人以才德与门第相符应之说，亦可于此得一反证矣！确以世族与寒门对举，最早或见于赵壹之《刺世疾邪赋》，《后汉书》卷八十下《文苑列传》本传载其文略曰：

故法禁屈挠于势族，恩泽不逮于单门。

惠栋《后汉书补注》卷十八"单门"条注曰：

单门犹孤门。《论衡》曰：充细族孤门，是也。

则世族与寒门之社会地位在2世纪下叶已相去甚远。而势族与单门在观念上之对照乃士大夫有上层下层之别之反映，从又可知矣！《三辅决录》注引《张芝与李幼才书》云：

弭仲叔高德美名，命世之才，非弭氏小族所当有，新丰瘠土所当出

也。(《全后汉文》卷六十四引)

按张芝为奂之长子,文为儒宗,有草圣之称。奂亦党锢中人,卒于光和四年(181),年七十八,则芝当是2世纪下叶之人(参看《后汉书》卷六十五《张奂传》及注引王愔《文字志》)。今就此简略之语观之,不仅才德与世族相符应之观念显然可见,即当时士大夫之地域分化与上层下层之分化亦跃然纸上,故特附录于此,并以为本篇之结束焉!

(二)士之个体自觉

论汉晋之际士大夫与其思想之变迁者,固不可不注意士之群体自觉,而其尤重要者则为个体之自觉,以其与新思潮之兴起最直接相关故也。然群体自觉之背景不明,则个体自觉之源流不畅,兹考释群体自觉既竟,乃及于个体自觉焉!

赵翼《廿二史札记》卷五"东汉尚名节"条评其流弊云:

> 盖其时轻生尚气已成习俗,故志节之士好为苟难,务欲绝出流辈,以成卓特之行,而不自知其非也。

按东汉士风竞以名行相高,故独行之士辈出,各绝智尽虑以显一己之超卓,范蔚宗为之立传,至有无从统贯之苦。《后汉书·独行列传》序曰:

> 而情迹殊杂,难为条品;片辞特趣,不足区别。措之则事或有遗,载之则贯序无统。以其名体虽殊,而操行俱绝,故总为《独行篇》焉。

士尚名节之风本汉代选举制度有以促成之,而独行亦其时选士之一科,但流变所及,则为士大夫之充分发挥其个性。虽虚伪矫情,或时所不免,而个体自觉,亦大著于兹。所谓个体自觉者,即自觉为具有独立精神之个体,而不与其他个体相同,并处处表现其一己独特之所在,以期为人所认识之义

也。[20]执此义以求之，则东汉之末，此类人物极众，兹但举一例以概其余。《后汉书》卷八十下《文苑列传·赵壹传》曰：

> 赵壹字元叔，汉阳西县人也。体貌魁梧，身长九尺，美须豪眉，望之甚伟。而恃才倨傲，为乡党所摈，乃作《解摈》。……光和元年，举郡上计到京师。是时司徒袁逢受计，计吏数百人皆拜伏庭中，莫敢仰视，壹独长揖而已。逢望而异之，令左右往让之，曰："下郡计吏而揖三公，何也？"对曰："昔郦食其长揖汉王，今揖三公，何遽怪哉！"逢则敛衽下堂，执其手，延置上坐，因问西方事，大悦，顾谓坐中曰："此人汉阳赵元叔也，朝臣莫有过之者，吾请为诸君分坐。"坐者皆属观。既出，往造河南尹羊陟，不得见。壹以公卿中非陟无足以托名者，乃日往到门，陟自强许通，尚卧未起，壹径入上堂，遂前临之，曰："窃伏西州，承高风旧矣，乃今方遇而忽然，奈何命也！"因举声哭。门下惊，奔入满侧。陟知其非常人，乃起，延与语，大奇之，谓曰："子出矣！"陟明旦大从车骑奉谒造壹。时诸计吏多盛饰车马帷幕，而壹独柴车草屏，露宿其傍，延陟前坐于车下，左右莫不叹愕。陟遂与言谈，至熏夕，极欢而去，执其手曰："良璞不剖，必有泣血以相明者矣！"陟乃与袁逢共称荐之，名动京师，士大夫想望其风采。

今按：赵元叔无往而不标奇立异，以示与人不同，正是其时士大夫发挥其个体自觉至于极端之例。然元叔卒以此倾动公卿，为之延誉，则士大夫间之一般风气可想而知矣！盖士大夫所重者为奇人异行[21]，而一般社会所需者则是常情庸德，此所以元叔虽名重士林而不能不见摈于乡党也。

复次，自元叔求见羊陟以托名之事更可推见其时士大夫求名心之切。东汉士大夫好名之风为选举制度所直接促成，此层上已言及，且人多知之。《廿二史札记》卷五"东汉尚名节"条略云：

> 驯至东汉，其风益盛。盖当时荐举征辟，必采名誉，故凡可以得名者必全力赴之。

是也。然求名之风之缘起虽与选举制度关系密切，但其风既兴之后，名之本身已是一独立自足之价值，而不必定为求仕之手段矣。《后汉书·党锢列传·范滂传》载其母之言曰：

汝今得与李、杜齐名，死亦何恨？既有令名，复求寿考，可兼得乎？

此最可见名为独立之价值及其入人心之深，故能"子伏其死，而母欢其义"（范蔚宗论）。孟博乃以天下为己任之士，其死节别有一种真精神存乎其间，未可以个人或阶级之利害说之，固不待论。此一精神似亦为其母所喻，盖孟博既已垂不朽之名，则死而不死。是名之本身即是人生之一至高之目的，虽舍生以求之亦可以无憾也。

复有虽拥高名而不肯入仕者，如郭林宗、徐孺子、申屠蟠以及隐逸之流，则尤足说明名具独立之价值。葛洪《抱朴子》外篇卷四六《正郭》篇引诸葛元逊之言曰：

林宗隐不修遁，出不益时，实欲扬名养誉而已。街谈巷议以为辩，讪上谤政以为高，时俗贵之，歙然犹郭解、原涉见趋于曩时也。后进慕声者未能考之于圣王之典，论之于先贤之行，徒惑华名，咸竞准的。学之者如不及，谈之者则盈耳。

据此则林宗之所为但以"扬名养誉"为目的，亦即唯名是求是也。按《后汉书》卷五十三《徐稚传》载稚之言曰：

为我谢郭林宗，大树将颠，非一绳所维，何为栖栖，不遑宁处？

则林宗断非但求"扬名养誉"之人，元逊之言盖不足尽信也。然举世之士多慕名，其中恐亦不乏唯名是求之徒，则元逊之言非尽不可信，抑又可知也。同书卷三十五《郑玄传》载玄《诫子书》略云：

显誉成于僚友，德行立于己志。若致声称，亦有荣于所生。可不深

念邪！可不深念邪！

曹子建托名之不朽有云：

> 太上立德，其次立功，盖功德者所以垂名也。名者不灭，士之所利。（《三国志·魏书》卷十九《陈思王植传》注引《魏略》）

按士大夫重生前与身后之名，正是个体自觉高度发展之结果。盖人必珍视其一己之精神存在而求其扩大与延绵，然后始知名之重要。若夫在重集体之社会中，个体自觉为大群体之意识所压缩，所谓“一切荣誉归于上帝”者，则个人之荣辱固无足措意也。14世纪之意大利亦以个体自觉著称。其时最负盛名之文士彼特拉克（Petrach）者，早岁慕俗世之荣名，晚年意境不同，著《致后世人书》，道其渴望名垂不朽之至意。近人论西方个人意识之源流者多引彼氏为先例，此亦重视名之价值为个体自觉外在表现之一端，而足资参证者也。

然求名者既多，名实不符之事自所难免。但丁（Dante）处中古与近代之交，一方面虽亦渴慕声名，一方面则已慨叹名士多使人失望。汉魏之名士，其情形亦复不殊，《后汉书》卷八十二上《方术列传》范蔚宗论曰：

> 汉世之所谓名士者，其风流可知矣！虽弛张趣舍，时有未纯，于刻情修容，依倚道艺，以就其声价，非所能通物方，弘时务也；及征樊英、杨厚，朝廷待若神明，至竟无它异。英名最高，毁最甚。李固、朱穆等以为处士纯盗虚名，无益于用，故其所以然也。然而后进希之以成名，世主礼之以得众，原其无用亦所以为用，则其有用或归于无用矣！

按所谓处士纯盗虚名者，据同书卷六十一《黄琼传》曰：

> 先是征聘处士，多不称望。李固素慕于琼，乃以书逆遗之曰：……近鲁阳樊君（英）被征初至，朝廷设坛席，犹待神明。虽无大异，而言行所守无缺。而毁谤布流，应时折减者，岂非观听望深，声名太盛乎？自顷征聘

之士，胡元安、薛孟尝、朱仲昭、顾季鸿等，其功业皆无所采，是故俗论皆言处士纯盗虚声。

则是当时之公论，非一二人之私见也。《三国志·魏书》卷二十二《卢毓传》（《后汉书》卷六十四《卢植传》注引《魏志》略同）曰：

时举中书郎，诏曰："得其人与否，在卢生耳！选举莫取有名，名如画地作饼，不可啖也。"毓对曰："名不足以致异人，而可以得常士。常士畏教慕善，然后有名，非所当疾也。"

据上引史料，一方面可知汉魏名士多有不符实者[22]，然另一方面亦可知依当时一般之观念"名"与"异"为不可分：有高名之士必当有异行。樊英言行甚谨饬，卒以"无奇谟深策"（见《后汉书》卷八十二上本传）之异，谈者以为失望，遂致毁谤布流。此尤见时人之重视"名"即所以重视"异"也。在此种风气下，士之欲求名者，势必争奇斗妍，各求以特立独行超迈他人[23]，故其影响所及遂使个人意识益为滋长。此则求名之风有助于个体自觉之发展，而可以推知者也。然人与人相去本不远，在同一社会文化环境中，虽竞求相异，而终亦不能甚相异。时人之失望与夫卢毓所谓"名不足以致异人"者，职以此故。吾人殊不能因"名"与"异"不尽相合之故，遂疑及求名之风无关乎士之个体自觉也。

个体自觉又可征之于其时之人物评论。（按上篇论及私谥一节可与人物评论相参证，盖死后之谥亦可视为生前题目之一种延长也。此点承杨师联陞指示。）人物评论为汉末清议之要旨，亦魏晋玄理清谈一部分之所从出。[24]其关乎玄学思想之渊源者，将别于下节论之，兹但考释其与个体自觉之关系。东汉之人物评论起源甚早，初年即已有之，但其风之转盛则在中叶以后[25]，盖亦乡举里选之制之产物。《日知录》卷十三"清议"条论两汉清议曰：

乡举里选必先考其生平，一玷清议，终身不齿。君子有怀刑之惧，小人存耻格之风。教成于下而上不严，论定于乡而民不犯。

而与士大夫求名之风不可分者也。求名者日众，清议日隆，人物评论遂发展为专门之学，即所谓"人伦鉴识"是也。专门之学既立，人物评论之专家亦随之产生，郭林宗与许子将特其最著者耳！故《后汉书》卷六十八《许劭传》曰：

天下言拔士者咸称许、郭。

人物评论与个体自觉本是互为因果之二事。盖个体之发展必已臻相当成熟之境，人物评论始能愈析愈精而成为专门之学，此其所以盛于东汉中叶以后之故也。但另一方面，"人伦鉴识"之发展亦极有助于个人意识之成长，此层可略申论之。

汉代察人之术大体为由外形以推论内心，自表征以推断本质。《论衡》卷二《骨相》篇曰：

人命禀于天则有表候于体。察表候以知命，犹察斗斛以知容矣！

《无形》篇又云：

人禀气于天，气成而形立，则命相须，以至终死。形不可变化，年亦不可增加。

此种自然命定之理论及观察人物情性志气之道，自东汉至曹魏均奉为圭臬。刘劭《人物志》卷上《九征》篇曰：

盖人物之本出乎情性，情性之理甚微，而元非圣人之察其孰能究之哉？凡有血气者莫不含元一以为质，禀阴阳以立性，体五行而著形。苟有形质，犹可即而求之。

按就"人伦鉴识"之术言之，《人物志》一书较王氏《论衡》所论者自远为精密细致，虽目的不尽同，然其根本方法仍是一脉相传，观上引之文可知。[26]所可

注意者，自王充以至刘劭之人伦识鉴，在重点方面略有改变，而可以说明时世与思想推移之迹象。兹略加阐释，聊备一说，固不敢视为定论也。《论衡》卷三《本性》篇略曰：

> 人性有善有恶，犹人才有高有下也。高不可下，下不可高，谓性无善恶，是谓人才无高下也。禀性受命，同一实也。命有贵贱，性有善恶。谓性无善恶，是谓人命无贵贱也。

据此则评论人之标准有三：曰才、性与命是也。而仲任所重者似尤在于命，同书卷一《命禄》篇曰：

> 凡人遇偶及遭累害，皆由命也。……是故才高、行厚，未必保其必富贵；智寡、德薄，未可信其必贫贱。或时才高、行厚，命恶，废而不进；知寡、德薄，命善，兴而超逾。故夫临事知愚，操行清浊，性与才也；仕宦贵贱，治产贫富，命与时也。

及至郭林宗、许子将时，人物评论之重点已在于才性，而命则罕有言及者矣！《后汉书》卷六十八《郭泰传》曰：

> 其奖拔士人，皆如所鉴。后之好事，或附益增张，故多华辞不经，又类卜相之书。

盖卜相之书专言命之贵贱与林宗之鉴识才性，迥不相侔，此即林宗对人物评论之改进也。《世说新语》卷二《政事》篇"何骠骑作会稽"条注引泰别传曰：

> 泰字林宗，有人伦鉴识，题品海内之士，或在幼童，或在里肆，后皆成英彦，六十余人。自著一卷，论取士之本，未行，遭乱亡失。

汉魏之际有关人物评论之著作甚多，而实以林宗之书为其嚆矢。故"人伦鉴识"之成为一种专门学问乃自林宗始。[27]而林宗之所以成为斯学之开山者，

其关键殆即在于彼能汰除旧观人术中之卜相成分,亦即不重命之贵贱,而径从才性之高下、善恶以立说。然亦正唯其学新创之故,好事之徒不知林宗之"人伦鉴识"别于旧术者何在,遂得以卜相之故事妄肆附会,致为范蔚宗所不取欤?林宗之书今既不传,而前此之人物评论又皆语焉不详,则此层自亦无从确论。仅就现存之材料观之,林宗之品题实未尝离开才性之范围。[26] 然则林宗之鉴识所异于旧术之处,今虽不易悉知,但若取与王仲任之说相比较,不重命之贵贱至少当是其中最主要之一点,似可以无疑也。林宗之时,人物评论与命相之术已截然分途。《后汉书》卷八十下《文苑列传·赵壹传》曰:

初,袁逢使善相者相壹,云"仕不过郡吏",竟如其言。

可见关于命之预言别有相士司其事,非人伦鉴识家所措意也!

今按:汉末鉴识家之只论才性,不问命运,不仅在思想上为一大进步,同时在促进个人意识之发展方面亦极具作用。盖依王仲任之绝对命定之说,则个人直无丝毫用力之余地,而林宗以才性取人,使人知反躬自责,改过迁善,自然命运之支配力量在观念上遂被打破,个人至少在德性方面可以自我主宰。《后汉书》卷六十八《郭泰传》曰:

或有讥林宗不绝恶人者。对曰:"人而不仁,疾之以甚,乱也。"

又载林宗之言曰:

贾子厚诚实凶德,然洗心向善。仲尼不逆互乡,故吾许其进也。

《续谈助》卷四《殷芸小说》引(许劭)别传曰:

自汉中叶以来,其状人取士,援引扶持,进导招致,则有郭林宗。

凡此皆可见林宗之"人伦鉴识"实有鼓励个人自我努力之作用。

抑更有进者,林宗所开始之人伦鉴识既以才性之分析为本,则分之愈

精，析之愈微，个人之一切特征亦愈益显露，虽人心不同，各如其面，而才性之所近亦自有类型可辨。故才性之分析既因同以见异，复自异以求同，而具体之人物批评遂亦不得不发展为抽象之讨论矣。今观夫林宗评袁逢高、黄叔度之言曰：

> 奉高之器，譬诸泛滥，虽清而易挹。叔度汪汪若千顷陂，澄之不清，淆之不浊，不可量也。(《后汉书》卷五十三《黄宪传》)

虽为譬喻之辞，已饶玄远之趣。许子将年代略后于林宗，其月旦人物亦时涉抽象之言，故其论陈寔、陈蕃曰：

> 太丘道广，广则难周；仲举性峻，峻则少通。(《后汉书》卷六十八《许劭传》)

即是据比较抽象之观念以为针砭也。又论荀靖、荀爽兄弟曰：

> 二人皆玉也，慈明外朗，叔慈内润。(《三国志・魏书》卷十《荀彧传》注引皇甫谧《逸士传》。按《后汉书》卷六十二《荀淑传》章怀注《逸士传》作《高士传》，许劭作汝南许章。当是异文，不足详辩也。)

"外朗"与"内润"亦是抽象之观念也。

林宗所著之书惜已不传，无从比较。但其书既讨论取士之本，则恐不能不涉及较抽象之原理，如今尚传世之刘劭《人物志》之所论者。然则抽象原理之探求，盖出于人物鉴识之学本身之要求，至于魏晋之际，天下多故，名士少有全者，故阮嗣宗言必玄远，而未尝评论时事，臧否人物（见《三国志・魏书》卷十八《李通传》注引王隐《晋书》及《世说新语》卷一《德行》篇"阮嗣宗至慎"条注引李秉《家诫》），最多亦不过加深原已存在之探讨原理之倾向，绝非玄风畅发之根本原因也。其关涉思想变化之处，将于下篇论之。兹所欲强调者，即人物评论之成为专门之学，实由郭林宗奠其基，而抽象原理之探求，就创始之意义言，亦或由郭林宗倡其风，至少郭林宗与许子将于其评论人物

之时已运用比较抽象之概念,非纯粹作具体之褒贬,则可以断言。若取尚存之刘劭《人物志》言之,其书以后出故,析论之精微容或超迈林宗之作,但恐亦不能完全无关于后汉之流风。《隋书》卷三四《经籍志》子部名家类载梁代所著录有关人物评论之作中,有《刑声论》与《通古人论》各一卷,皆不明撰人,岂尽出魏晋人之手耶?或者其中之一为后汉人所作乎?盖林宗既已有论取士之本之书,而其事复为世人所知,则其书虽未行,其说似不应全失。同时或稍后之人继起有作,固亦情理所可有也。总之,史料不足,不宜妄测,姑志所疑,以俟再考。[29]

郭林宗之才性分析既已由具体批评进至比较抽象之论断,则其时士大夫个体自觉之发展必已达甚高之程度。而林宗与子将等鉴识专家对士大夫个性所作之比较抽象之解剖,又必然更进一步推动个体自觉之发展,亦可想而知。此层虽在举例论证之范畴以外,但若就"人伦鉴识"之学自汉至魏晋之发展历程推之,殊为不证自明之事。今观《人物志》一书辨析人之表征有九,流业有十二,才能有八,观人之术有八,而鉴察之谬亦有七。凡此之类,皆为人物评论学长期发展与夫直接从事人物分析之结果,非徒玄思冥想所能至者也。然则不徒孔才时鉴识之术视林宗时远为精密,即人物个性之发展亦较之前代更为多彩多姿矣。若谓此种个性之发展纯因政治上用人标准之改易而然,而全未受人物评论学之刺激,则殊难使人置信。

与人物评论密切相关而亦可以说明士大夫之个体自觉者,尚有二事:即重容貌与谈论是也。《人物志》卷上《九征》篇曰:

> 虽体变无穷,犹依乎五质。(按:谓五行也。)故其刚柔明畅,贞固之征,著乎形容,见乎声色,发乎情味,各如其象。……夫仪动成容,各有态度:直容之动,矫矫行行,休容之动,业业跄跄,德容之动,颙颙卬卬。夫容之动作,发乎心气,心气之征则声变是也。夫气合成声,声应律吕,有和平之声,有清畅之声,有回衍之声。夫声畅于气,则实存貌色,故诚仁必有温柔之色,诚勇必有矜奋之色,诚智必有明达之色。

同书卷中《八观》篇曰:

> 夫人厚貌深情，将欲求之，必观其辞旨，察其应赞。夫观其辞旨，犹听音之善丑；察其应赞，犹观智之能否也。故观辞察应，足以互相别识。

据此则容貌与谈论实为"人伦鉴识"之重要表征，宜乎汉晋之际士大夫讲求之也。[30] 屠隆《鸿苞节录》卷一曰：

> 晋重门第，好容止。崔、卢、王、谢子弟生发未燥，已拜列侯，身未离襁褓，而已被冠带。肤清神朗，玉色令颜，缙绅公言之朝端，吏部至以此臧否。士大夫手持粉白，口习清言，绰约嫣然，动相夸许，鄙勤朴而尚摆落，晋竟以此云扰。

今按：尚容止、习清言为两晋南朝士大夫之习尚，但其风并不始于晋代，或以为与正始清谈相伴而生，如《三国志·魏书》卷九《何晏传》注引《魏略》曰：

> 晏性自喜，动静粉帛不去手，行步顾影。[31]

则亦未能穷其源也。按汉晋之际之史传称当时人言论丰采之美者，或当以《后汉书》卷六十上《马融传》为最早。[32] 其言曰：

> 马融……为人美辞貌，有俊才。

其他类似之记述尚多，如同书卷六十八《郭泰传》：

> 郭泰……善谈论，美音制。……身长八尺，容貌魁伟。

《符融传》：

> （李）膺……每见融，辄绝它宾客，听其言论。融幅巾奋袖，谈辞如云。膺每捧手叹息。

同书卷六十四《卢植传》：

卢植……身长八尺二寸，音声如钟。

卷六十二《荀淑传》附悦传：

悦……性沉静，美姿容。

卷八十下《文苑传·赵壹传》：

赵壹……体貌魁梧，身长九尺，美须豪眉，望之甚伟。

同书《郦炎传》：

（郦）炎……言论给捷，多服其能理。

以上数例皆信手列举，以见后汉士大夫注重容貌与谈论之一斑。而尤足以显示士大夫之个体自觉者，则为彼等之自我欣赏。同书卷六十三《李固传》载时人作飞章虚诬固罪曰：

大行在殡，路人掩涕。固独胡粉饰貌，搔头弄姿，盘旋偃仰，从容冶步，曾无惨怛伤悴之心。

按此虽飞章诬奏，未可全信，但李固平时必有此顾影自怜之习气，故人得加之以罪。纵使李固本人不如此，当时士大夫中亦必有此类行为之人，诬奏者始能据之以状固，则可以断言。由是观之，魏晋以下士大夫手持粉白、口习清言，行步顾影之风气悉启自东汉晚季，而为士大夫个体自觉高度发展之结果也。复次，关于清谈之名称及其起源，虽近人论之者已极详备，无须再赘，但有一点必须指出：即清谈一词自汉至晋其意义先后凡三变。钱大昕《十驾斋养新录》卷十八"清谈"条曰：

魏晋人言老、庄，清谈也；宋、明人言心性，亦清谈也。

此正始以后何晏、王弼辈之清谈，而以老庄思想为其内容者也。然清谈一名之成立实早于魏世，汉晋之际所谓清谈又与清议为同义语，亦即人物评论是也。如《三国志·蜀书》卷八《许靖传》曰：

靖虽年逾七十，爱乐人物，诱纳后进，清谈不倦。

《晋书》卷四十五《刘毅传》孙尹举毅为青州大中正表有云：

臣州茂德惟毅，越毅不用，则清谈倒错矣！

皆其例也。[33]此外尚有第三种清谈，其意义即是士大夫平时之雅谈。《后汉书》卷五十八《臧洪传》云：

前刺史焦和好立虚誉，能清谈。

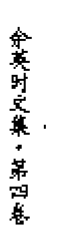
《三国志·魏书》卷七《臧洪传》注引《九州春秋》亦谓和：

入则见其清谈干云，出则浑乱，命不可知。

《后汉书》卷一百《郑太传》（《三国志·魏书》卷一《武帝纪》注引张璠《汉纪》同）曰：

孔公绪能清谈高论，嘘枯吹生。

此数条或是关于清谈之最早记载。按"清谈干云"盖状其人之善于言辞，如符融之谈辞如云是也。至于孔公绪之"清谈高论"，纵使有人物评论之含义[34]，亦决非纯指月旦臧否而言，似仍当解释为一般性之谈论。《文选》卷四



十二应璩《与侍郎曹长思书》有云：

> 悲风起于闺闼，红尘蔽于几榻。幸有袁生，时步玉趾，樵苏不爨，清谈而已。

可见汉魏士大夫有谈论之习。其风虽与人伦臧否至有关联，然不必定以评论人物为话题。然则人物以外清谈之内容果何如乎？此层因史料阙略，甚难有满意之答案。但其中必涉及思想学术之讨论，而开正始清谈之风，则犹可以下引史料微窥其消息。《后汉书》卷四十九《王充传》注引袁山松书曰：

> 充所作《论衡》，中土未有传者。蔡邕入吴始得之，恒秘玩以为谈助。其后王朗为会稽太守，又得其书，及还许下，时人称其才进。或曰，不见异人，当得异书。问之，果以《论衡》之益。由是遂见传焉。

按王仲任为晚汉思想界之陈涉，而《论衡》一书违儒家之说，合黄老之义，尤与老庄思想之兴起极有关系。今观汉魏士大夫如蔡邕、王朗之流皆宝秘其书以为谈论之资，而卒得流传，则仲任思想影响及于汉魏之际之思想变迁者必至为深微。兹以其事佚出本篇范围，姑置不论，待下篇涉及思想变迁之时再加申说。此处所当注意者，蔡中郎秘玩《论衡》以为谈助一语，实透露当时士大夫清谈内容之一斑。易言之，此"谈助"之谈字，即指平日谈论之所谓清谈而言。然则汉末名士之清谈，除人物评论之外，固早已涉及学术思想之讨论矣。自来中外学者论清谈之起源者，大致注重其政治背景，而谓清谈乃汉代清议之变相，因党锢之祸及魏晋之世政治压迫太重，士大夫逐渐由具体指斥朝政及批评人物转而为抽象之谈玄。[35]此说虽有相当真实性，但似不足为解释清谈起源之全部理由。盖此说过分重视清谈与清议之关系，故假定汉末士大夫之谈论内容多限于具体人物之批评，及至名士在政治上遭受打击，始转入抽象原理之探讨，于是月旦人物一变而为谈论思想。鄙见以为汉末士大夫之清谈实同时包括人物批评与思想讨论二者：李元礼每摈绝他宾听符融言论，而为之捧手叹息。符融之言论所以如此引人入胜者，岂能尽在于具体人物之批评，又岂能仅为其辞藻华丽或音调铿锵之故哉！斯二人在思

想上殆必有符合冥会之处，故听者为之心醉而不觉深为叹赏耳。其后名士既多以指斥当权人物招祸，遂于谈论之际日益加强思想之讨论，而人物批评亦随之愈趋抽象化，清谈与清议在性质上亦因之而不复能相混矣。[26] 由是言之，老庄清谈乃自汉代清谈中学术思想之谈论逐步演变而来。此所以魏晋之清谈不徒在形式上可上溯其源至东汉，即其思想内容亦有远源可寻也（详后）。鄙意必如此解释，魏晋清谈之风气及其思想之源流始均能明畅，较之专从政治影响立论者，似更为圆满。兹以谈论一事为士大夫个体自觉之重要表征，而又与魏晋清谈思想之关系极深，故附辨其渊源如此。

以上论士大夫之个体自觉大体皆从外在之现象着眼，而未尝接触其内心之意趣。然自觉云者，本属内心之事，故深微而难察。今欲从内心方面探求当时士大夫之自我觉醒，则不能不一究其思想情感、行为模式及人生理想诸端。但由于篇幅及体例所限，所论只能以直接关涉个体自觉者为断，无取乎详备也。《后汉书》卷八十三《逸民列传·戴良传》曰：

> 良少诞节，母憙驴鸣，良尝学之以娱乐焉。及母卒，兄伯鸾居庐啜粥，非礼不行，良独食肉饮酒，哀至乃哭，而二人俱有毁容。或问良曰："子之居丧，礼乎？"良曰："然。礼所以制情佚也，情苟不佚，何礼之论！夫食旨不甘，故致毁容之实。若味不存口，食之可也。"论者不能夺之。良才既高达，而论议尚奇，多骇流俗。同郡谢季孝问曰："子自视天下，孰可为比？"良曰："我若仲尼长东鲁，大禹出西羌，独步天下，谁与为偶！"

按：戴叔鸾之言行，皆"如心揣度，以决然否"（《论衡》卷二十六《知实》篇），虽惊世骇俗而不顾，又自许为天下独步。凡此均足为士大夫个体自觉深入内心之明证，与虚伪矫饰以求名誉者盖貌合而神离也。今观叔鸾之不拘礼法及跌宕放言，在若干方面均开汉晋士大夫任诞之先声，而自来论汉晋之际之士风转变少有注意及之者，诚可异也。叔鸾之年代《后汉书》本传无考，但同书卷五十三《黄宪传》曰：

> 同郡戴良才高倨傲，而见宪未尝不正容，及归，罔然若有失也。其



母问曰："汝复从牛医儿来邪？"对曰："良不见叔度，不自以为不及。既睹其人，则瞻之在前，忽焉在后，固难得而测矣！"

则正是郭林宗同时之人，此其时代之尤可注意者也。同时及稍后士大夫颇多傲慢绝俗之人，如赵元叔之恃才倨傲，为乡党所摈，前已言及之。此外尚不乏其例，同书卷八十一《独行列传·范冉传》曰：

冉好违时绝俗，为激诡之行。

同书卷八十下《文苑列传·祢衡传》曰：

祢衡……少有才辩，而气尚刚傲，好矫时慢物。

盖皆戴叔鸾之流亚也。至于后世之士大夫，其思想议论及行为模式与叔鸾先后辉映而复为世所耳熟能详者，则有孔文举与阮嗣宗。同书卷七十《孔融传》载路粹枉奏融有云（参阅《三国志·魏书》卷十二《崔琰传》裴注引孙盛《魏氏春秋》）：

又前与白衣祢衡跌荡放言，云："父之于子，当有何亲？论其本意，实为情欲发耳！子之于母亦复奚为？譬如寄物瓶中，出则离矣。"既而与衡更相赞扬。衡谓融曰："仲尼不死。"融答曰："颜回复生。"

叔鸾之议论尚奇，惊骇流俗，惜不知其内容如何，无从取与文举之言互证。但二者在形式上之相似性已可说明其时一部分具个体自觉之士大夫，在思想议论上，但求心之所是，不与流俗苟同之共同趋向。至于文举与正平之互相标榜，则亦是叔鸾独步天下之意，而士之个体自觉亦可于此微觇之也。抑更有可论者，文举此论出自王充《论衡·物势》、《自然》两篇[37]，正可为上文论汉末清谈已涉及思想之讨论一节作注解。盖孔、祢二氏此种谈论，自反对者视之，固是"跌荡放言"，就彼等自身言之，则正是所谓"清谈"也。今按：文举与伯喈本有雅故，《后汉书·孔融传》云：

（融）与蔡邕素善。邕卒后，有虎贲士，貌类于邕。融每酒酣，引与同坐，曰："虽无老成人，且有典刑。"

据此则文举之论若非闻之于伯喈，亦必因后者之故而得读《论衡》。然则上文关于伯喈秘玩《论衡》以为谈助之解释，得此一旁证，乃益无可疑矣！

《晋书》卷四十九《阮籍传》曰：

阮籍……性至孝。母终，正与人围棋。对者求止，籍留与决赌。既而饮酒二斗，举声一号，吐血数升。及将葬，食一蒸肫，饮二斗酒，然后临诀，直言穷矣，举声一号，因又吐血数升。毁瘠骨立，殆至灭性。（并可参看《世说新语》卷五《任诞》篇"阮籍当葬母"条）

《世说新语》卷五《任诞》篇曰：

阮籍遭母丧，在晋文王坐，进酒肉。司隶何曾亦在坐，曰：明公方以孝治天下，而阮籍以重丧显于公坐，饮酒食肉，宜流之海外，以正风教。文王曰：嗣宗毁顿如此，君不能共忧之，何谓？且有疾而饮酒食肉，固丧礼也。籍饮啖不辍，神色自若。

今按：嗣宗虽不守世俗所谓之礼法，而内心实深得礼意。此正戴叔鸾所谓"礼所以制情佚也，情苟不佚，何礼之论"之微旨，此等思想情感若非具高度之内心自觉，而敢于对一切流行之观念与习俗皆抱持批判之态度，即断不能有也。故葛洪《抱朴子》外篇卷二十七《刺骄》篇抨"傲俗自放"之风，以戴叔鸾与阮嗣宗并论，而称其出乎自然，非效颦者所及。由是观之，竹林之狂放，其来有自，岂一时之外在事态如政治影响之类所能尽其底蕴哉！

士大夫之内心自觉复可征之于对个体自我之生命与精神之珍视。《后汉书》卷六十上《马融传》曰：

永初二年，大将军邓骘闻融名，召为舍人，非其好也，遂不应命，客



于凉州武都、汉阳界中。会羌虏飚起，边方扰乱，米谷踊贵，自关以西，道殣相望。融既饥困，乃悔而叹息，谓其友人曰："古人有言：'左手据天下之图，右手刎其喉，愚夫不为。'所以然者，生贵于天下也。今以曲俗咫尺之羞，灭无赀之躯，殆非老庄所谓也。"

此种"生贵于天下"之个人主义人生观，正是士大夫具内心自觉之显证，毋须更有所解说也！[38] 同书卷八十下《文苑列传下·张升传》曰：

升少好学，多关览而任情不羁。其意相合者，则倾身交结，不问穷贱；如乖其志好者，虽王公大人，终不屈从（按：可参照上篇论同志条所引《刘陶传》之文）。常叹曰：死生有命，富贵在天。其有知我，虽胡越可亲；苟不相识，从物何益？"

按：任情不羁，唯一己之好尚是从，皆是极端以自我为中心之思想，亦足为内心自觉之具体说明也。

兹请进而就人生理想方面讨论士大夫之内心自觉。《后汉书》卷四十九《仲长统传》曰：

统……每州郡命召，辄称疾不就。常以为凡游帝王者，欲以立身扬名耳！而名不常存，人生易灭，优游偃仰，可以自娱。欲卜居清旷，以乐其志。论之曰："使居有良田广宅，背山临流，沟池环匝，竹木周布，场圃筑前，果园树后。舟车足以代步涉之艰，使令足以息四体之役；养亲有兼珍之膳，妻孥无苦身之劳。良朋萃止，则陈酒肴以娱之；嘉时吉日，则烹羔豚以奉之。蹰躇畦苑，游戏平林，濯清水，追凉风，钓游鲤，弋高鸿，讽于舞雩之下，咏归高堂之上。安神闺房，思老氏之玄虚；呼吸精和，求至人之仿佛。与达者数子，论道讲书，俯仰二仪，错综人物，弹南风之雅操，发清商之妙曲。消摇一世之上，睥睨天地之间。不受当时之责，永保性命之期。如是，则可以凌霄汉，出宇宙之外矣！岂羡夫入帝王之门哉！"

按:汉晋之际士大夫论人生思想之文甚多,然罕有如公理《乐志论》之详尽透彻,足为典范者。此论虽颇简略,但就内心自觉之观点言,其中所涉及之问题甚多。今析而论之,约有数端:

1. 避世思想

吾国避世思想起源远古[40],本未可以内心自觉一端说之,即汉代之隐逸亦多出于政治原因。[41]唯独汉末士大夫之避世,颇有非外在境遇所能完全解释者。今观《乐志论》可知士大夫之避世虽云有激而然,但其内心实别有一以个人为中心之人生境界,足资寄托。范蔚宗云:

> 然观其甘心畎亩之中,憔悴江海之上,岂必亲鱼鸟乐林草哉?亦云性分所至而已!(《后汉书·逸民列传序》)

性分本内生于心,非可外求,蔚宗之论亦可谓得其一端矣!惠栋《后汉书补注》卷十九引胡广《征士法高卿碑》,略云:

> 翻然凤举,匿耀远迹,名可得而闻,身难可得而睹……所谓逃名而名我随,避声而声我追者已。捋君分量,轻宠傲俗,乃百世之师也。

《后汉书》卷八十三《逸民列传·法真传》载田弱荐真之言有云:

> 幽居恬泊,乐以忘忧,将蹈老氏之高踪,不为玄纁屈也。

则高卿内心确有丘壑,故能自得其乐也。又碑文"轻宠傲俗"之语复可与上文论倨傲放言之风相参证,益可见高卿具内心之自觉。复次,东汉士大夫本有好名之习,今高卿、公理并声名而鄙薄之,视为外在之物,不可久长,则其重视个人短暂之人生,内在之享乐,而不肯为外物骋其心志之意,固甚显然也。由是观之,汉末之避世思想确反映个人之内心觉醒[41],而魏晋以下士大夫之希企隐逸,大体上亦当作如是之了解,可以无疑矣![42]



2. 养生与老庄

《乐志论》:“安神闺房,思老氏之玄虚;呼吸精和,求至人之仿佛。”李贤注曰:

> 老子曰:玄之又玄,虚其心实其腹。呼吸,谓咽气养生也。庄子曰:吹煦呼吸,吐故纳新。又曰:至人无己也。

汉代士大夫之重养生者多习黄老之术[43],《后汉书》卷八十三《逸民列传·矫慎传》曰:

> 矫慎……少学黄老,隐遁山谷,因穴为室,仰慕松乔导引之术。

今按:此传以黄老与导引之术并举,虽不明言二者之关系,但老子“虚心实腹”(《道德经》三章)之言既可曲解为导引之术,则老子书必因方术之士之媒介而早与养生延年之观念发生联系。[44]至于庄子之书,既有养生之篇(内篇:《养生主》),复明著吐纳导引之说(外篇:《刻意》),揆之情理自亦不能不为习养生之术者所注意。或者方术之道家久称黄老,庄生之名遂为所掩,故言养生者不曰老庄耳!正始以后玄理之老庄与汉代之黄老诚不可同日而语,然若欲于斯二者之间觅一递嬗之线索,则诚不能不注意及此也。《晋书》卷四十九《嵇康传》曰:

> 嵇康……长好老庄……常修养性服食之事。弹琴咏诗,自足于怀,以为神仙禀之自然,非积学所得。至于导养得理,则安期、彭祖之伦可及,乃著《养生论》。

则老庄与养生之并举亦若矫慎之例,其间关系如何虽尚待进一步之研究,但老庄思想与养生修道,既同为汉晋以下士大夫人生理想中之重要构成分子,亦即心身寄托之所在,则二者之间必有可以互相沟通之处,殆无疑也。[45]夫

养生为极端重视个体生命之表现，固不待论，然其事起源甚早，故不得仅据此点而肯定其与士之内心自觉有关。所可注意者，仲长统与嵇康之养生，其最终目的并不仅在于求自然生命之延长，而尤在于获得内在之自足自乐，不为外物所累。仲长公理之言前已备引，毋待再赘。至于嵇叔夜之养生观，则可自传世之《嵇中散集》中所载《养生论》及《答难养生论》二文见之。《养生论》有云：

> 是以君子知形恃神以立，神须形以存。悟生理之易失，知一过之害生，故修性以保神，安心以全身。爱憎不栖于情，忧喜不留于意。泊然无感，而体气和平。又呼吸吐纳，服食养身，使形神相亲，表里俱济也。

按：上文有"精神之于形骸，犹国之有君也"之语，则知叔夜之意，精神尤贵于形体，亦内重于外之说也。又曰：

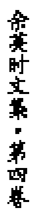
> 善养生者，则不然矣！清虚静泰，少私寡欲。知名位之伤德，故忽而不营，非欲而强禁也。识厚味之害性，故弃而弗顾，非贪而后抑也。外物以累心不存，神气以醇白独著。旷然无忧患，寂然无思虑。又守之以一，养之以和。和理日济，同乎大顺。然后蒸以灵芝，润以醴泉，晞以朝阳，绥以五弦。无为自得，体妙心玄。忘欢而后乐足，遗生而后身存。

此内心自得其乐之说也。此意又畅发之于《答难养生论》，其言曰：

> 故世之难得者，非财也，非荣也，患意之不足耳！意足者，虽耦耕圳亩，被褐啜菽，岂不自得。不足者虽养以天下，委以万物，犹未惬然。则足者不须外，不足者无外之不须也。

又云：

> 故以荣华为生具，谓济万世不足以喜耳！此皆无主于内，借外物以乐之，外物虽丰，哀亦备矣。有主于中，以内乐外，虽无钟鼓，乐已具矣。



故得志者，非轩冕也；有至乐者，非充居也。得失无以累之耳！[46]

据上所引则叔夜之养生乃在于充实内心之生活，使方寸不为外物所累，而怡然自得其乐。是知《晋书》本传（《三国志·魏书》卷二十一《王粲传》注引嵇喜撰《嵇康传》同）谓其"自足于怀"者，洵非虚语也。养生之旨既在于求内在自足，而非徒自然生命之延续，则当与旧日导引之徒有所不同，正足为士大夫内心自觉之说明，又从可知矣。抑更有可论者，叔夜养生之说复与避世思想密切相关，至其立论之本则又不离乎老庄思想之樊篱，然则养生与老庄之关系岂不益耐深思耶！《庄子》外篇《刻意》篇曰：

就薮泽，处闲旷，钓鱼闲处，无为而已矣。（奚侗《庄子补注》谓"无为"当作"为无"。《说文》：无，亡也；亡，逃也；"为无"犹言为逃也。）此江海之士，避世之人，闲暇者之所好也。吹呴呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣。此道引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。

据此比观，则汉晋之际士大夫避世与养生之思想盖深有契于漆园之旨。至庄子称"道引之士"为养形之人，而叔夜养生，神重于形者，则正古今养生观承递转变之痕迹所在，亦汉晋之际士大夫内心自觉之所由见也。

3. 经济背景

东汉士大夫之群体自觉有其经济背景，近人之论豪族发展者已多道及，可不烦再赘。但士之自觉亦具经济之基础，而与思想变迁关系至深，则尚未能甚受治史者之注意。今按：《乐志论》前半段所论者皆关涉经济状况之辞，最足为士之个人经济基础之一般反映，兹稍加申引，以见梗概。《后汉书》卷七十《郑太传》曰：

郑太，字公业，河南开封人，司农众之曾孙也。少有才略。灵帝末，知天下将乱，阴交结豪杰。家富于财，有田四百顷，而食常不足，名闻山东。……（董）卓既迁都长安，天下饥乱，士大夫多不得其命。而公业家



有余资，日引宾客，高会倡乐，所赡救者甚众。

按：汉晋之际，士大夫之个人经济情况大体皆甚好，故多能宾客满座，高会倡乐，如公业之所为者。而与新思潮之发展极有关系之人物，尤多属此类，此甚可注意者也。同书卷六十上《马融传》曰：

融才高博洽，为世通儒，教养诸生，常有千数……达生任性，不拘儒者之节。居宇器服，多存侈饰。常坐高堂，施绛纱帐，前授生徒，后列女乐。

同书卷六十一《周举传》附勰传（参阅《蔡中郎文集》卷二《汝南周勰碑》）云：

勰，字巨胜，少尚玄虚。……常隐处窜身，慕老聃清净，杜绝人事，巷生荆棘，十有余岁。至延熹二年，乃开门延宾，游谈宴乐。

司马彪《九州春秋》（《三国志·魏书》卷十二《崔琰传》注引，并可参阅《后汉书》卷七十本传）曰：

孔（融）虽居家失势，而宾客日满其门，爱才乐酒，常叹曰："坐上客常满，樽中酒不空，吾无忧矣。"

《三国志·魏书》卷九《曹真传》附爽传曰：

（何）晏等专政，共分割洛阳、野王典农部桑田数百顷，及坏汤沐地以为产业。……爽……又私取先帝才人七八人，及将吏、师工、鼓吹、良家子女三十三人，皆以为伎乐。诈作诏书，发才人五十七人送邺台，使先帝婕妤教习为伎。擅取太乐乐器，武库禁兵，作窟室，绮疏四周，数与（何）晏等会其中，纵酒作乐。

上举数例中，马融、孔融及何晏三人为汉晋之际思想变迁之关键性人物，而

皆富于资产，且又好游谈宴乐，足证彼等思想发展与经济生活殊有不可分割之关系。盖饮宴伎乐既所以遂达生任性之旨，游谈好客亦清言高论之所由来也。《抱朴子》外篇卷二十五《疾谬》篇论汉末士大夫交往之风气略云：

汉之末世，则异于兹，蓬发乱鬓，横挟不带，或亵衣以接人，或裸袒而箕踞。朋友之集，类味之游，莫切切进德，訚訚修业，攻过弼违，讲道精义。其相见也，不复叙离阔，问安否，宾则入门而呼奴，主则望客而唤狗。其或不尔，不成亲至而弃之，不与为党。及好会，则狐蹲牛饮，争食竞割，制拨淼折，无复廉耻。以同此者为泰，以不尔者为劣，终日无及义之言，彻夜无箴规之益。诬引老庄，贵于率任，大行不顾细礼，至人不拘检括，啸傲纵逸，谓之体道。

据此则士大夫狂放之风，宴乐之习，游谈之俗，凡所以反映士之内心自觉者，皆与老庄思潮之兴起有密切之联系。而依《抱朴子》之见解，则此诸种生活习惯实为促使士大夫趋赴老庄之根本原因。[17]然则士大夫之内心自觉虽绝非经济基础一点所能完全决定，但后汉中叶以来士人一般经济状况之渐趋丰裕与生活之日益悠闲，亦必曾助长内心之自觉，并影响及士风与思想之转变，殆无疑也。仲长公理之生活理想与夫马季长等之实际生活状态，均说明当时士大夫具有相当深厚之经济背景。亦由于彼等之生活理想一部分建立于经济基础之上，故其实际生活中遂时见有奢侈与好财之陋习，而似不免与其内心之玄远超逸形成尖锐之对照，但若衡之以达生任性之旨，则至少在彼辈心中固可以无冲突也。王戎为竹林中人，《世说新语》卷一《言语》篇"诸名士共至洛水戏"条载王夷甫之言曰：

我与王安丰（注：戎也）说延陵子房，亦超超玄著。

同卷《德行》篇"王戎和峤同时遭大丧"条刘注引《晋诸公赞》中钟会荐王戎之语曰：

王戎简要。

然同书卷六《俭啬》篇刘注引王隐《晋书》曰：

> 戎好治生，园田周遍天下，翁妪二人常以象牙筹昼夜算计家资。

清谈最尚简要，而王戎有之，故其言超超玄著，然在个人经济生活方面则又庸俗琐碎有如是者（详见《世说新语·俭啬》篇及《晋书》本传）。人或不解，以为戎故以此自晦。实则经济生活之丰裕本为士大夫人生理想中之一重要项目，与其思想之玄远似相反而实相成。此亦《乐志论》先陈“居有良田广宅”等经济理想，然后始及“老氏之玄虚”等精神生活之微意也。

4. 山水怡情

《乐志论》又极言山水林木之自然美，此亦关系士之内心自觉而开魏晋以下士大夫怡情山水之胸怀者也。《文心雕龙》卷二《明诗》篇有云：

> 宋初文咏，体有因革。庄老告退，而山水方滋。

此言夫诗文之以山水为对象至刘宋之时始兴耳。若夫怡情山水，则至少自仲长统以来即已为士大夫生活中不可或少之部分矣。《文选》卷四十二书中魏文帝《与朝歌令吴质书》有云：

> 每念昔日南皮之游，诚不可忘。……驰骋北场，旅食南馆。浮甘瓜于清泉，沈朱李于寒水。白日既匿，继以朗月；同乘并载，以游后园。舆轮徐动，参从无声；清风夜起，悲笳微吟。乐往哀来，怆然伤怀。

同书同卷应休琏（璩）《与从弟君苗、君胄书》曰：

> 闲者北游，喜欢无量，登芒济河，旷若发矇。风伯扫途，雨师洒道。按辔清路，周望山野。……逍遥陂塘之上，吟咏菀柳之下。结春芳以崇

佩，折若华以翳日。弋下高云之鸟，饵出深渊之鱼。蒲且赞善，便嬛称妙。何其乐哉！

则山水之美与哀乐之情相交织，而尤足为内心自觉之说明也。自兹以往，流风愈广，故七贤有竹林之游，名士有兰亭之会。其例至多，盖不胜枚举矣。自然之发现与个体之自觉常相伴而来，文艺复兴时代之意大利一方面有个人主义之流行，另一方面亦是士人怡情山水之开始。但丁发其端，彼特拉克继其后，登山临水，遂蔚成风尚。自然景物不仅为文士吟咏之题材，抑且为画师描写之对象，此亦足资参证者也。又《庄子》卷七外篇《知北游》有云：

山林与，皋壤与，使我欣欣然而乐与。乐未毕也，哀又继之。

是士大夫之怡情山水，哀乐无端，亦深有会于老庄之思想也。[48]

复次，魏晋南朝以下士大夫有田园或别墅之建筑，近人考证者甚多，然大抵皆从经济史之观点出发，非兹篇所欲论。[49] 兹所欲说明者，田园或别墅之建筑尚另有其精神之背景，即汉魏以来士大夫怡情山水之意识是也。此一精神启自仲长统之《乐志论》，经曹魏名士如应休琏辈之发扬，下迄西晋南朝，而未尝中断也。于何征之？曰：可征之于谢灵运之《山居赋》。《宋书》卷六十七《谢灵运传》曰：

(灵运)出为永嘉太守，郡有名山水，灵运素所爱好。出守既不得志，遂肆意游遨，遍历诸县，动逾旬朔。民间听讼，不复关怀。所至辄为诗咏，以致其意焉。……灵运父祖并葬始宁县，并有故宅及墅，遂移籍会稽。修营别业，傍山带江，尽幽居之美。与隐士王弘之、孔淳之等纵放为娱，有终焉之志。每有一诗至都邑，贵贱莫不竞写，宿昔之间，士庶皆遍，远近钦慕，名动京师。作山居赋，并自注以言其事。

灵运之爱好山水，固是承汉魏两晋以来士大夫欣赏自然美之共同精神，而其以山水入诗，尤在南朝诗史上具划时代之成就，观上引刘彦和“山水方滋”之说可以知之。唯独其“修营别业，傍山带江，尽幽居之美”一点，除有家世之

渊源外[六]，实有慕于仲长公理与应休琏之遗风。《山居赋》云：

> 昔仲长愿言，流水高山；应璩作书，邙阜洛川。势有偏侧，地阙周员。

自注曰：

> 仲长子云：欲使居有良田广宅，在高山流水之畔。沟池自环，竹木周布。场圃在前，果园在后，应璩与程文信书云：故求道田，在关之西。南临洛水，北据邙山。托崇岫以为宅，因茂林以为荫。谓二家山居，不得周员之美。

据此则客儿显有追怀二氏之意，并自诩山川之美为前修所不及也。又所引仲长之文与今传《乐志论》有小异，亦可注意。应休琏之书已别无可考，但休琏营宅洛川之事，据《文选》卷四十二书中应休琏《与从弟君苗、君胄书》曰：

> 来还京都，块然独处。营宅滨洛，困于嚣尘。

则洵非虚语。是知田园或别墅之生活，若在仲长统之时尚属理想，至少至应休琏之世已化为现实矣。此亦考中古田园或别墅之缘起所不可不论者也。

5. 文学与艺术

《乐志论》："讽于舞雩之下，咏归高堂之上"及"弹南风之雅操，发清商之妙曲"数语，关涉士大夫之文学与艺术修养，亦内心自觉之具体表现，不可不略有考论。然兹事所涉甚广，非本节所能详。故仅稍引端绪，以展示其与士之个体自觉之关系。

东汉中叶以降士大夫多博学能文雅擅术艺之辈，如马季良、蔡伯喈、边文礼、郦文胜、祢正平等皆是也。布加特论15世纪意大利之个人发展以博雅与多才为其中重要之征件，亦可与此相比观。士大夫具文学艺术之修养本

不足异，如《汉书》卷六十六《杨敞传》附恽传载恽《与孙会宗书》有云：

> 家本秦也，能为秦声。妇，赵女也，雅善鼓瑟。奴婢歌者数人，酒后耳热，仰天拊缶，而呼乌乌。其诗曰："田彼南山，芜秽不治。种一顷豆，落而为萁。人生行乐耳，须富贵何时！"是日也，拂衣而喜，奋褎低卬，顿足起舞。

即是一例。然就文学艺术之欣赏为生活思想之一部分并蔚成风尚而言，则其事实起于东汉中叶以后，亦士大夫普遍具内心自觉之征象。

章实斋《文史通义》卷六"内篇六"《文集》篇有云：

> 两汉文章渐富，为著作之始衰。……自东京以降，讫乎建安、黄初之间，文章繁矣。然范、陈二史（《文苑列传》始于《后汉书》）所次文士诸传，识其文笔，皆云所著诗、赋、碑、箴、颂、诔若干篇，而不云文集若干卷，则文集之实已具，而文集之名犹未立也。

东汉以来文章特盛，故蔚宗修史创《文苑列传》以纪其事，此世所习知者也。然文章何以必至东京而始盛？向来论者咸龂龂于文集成立时代之考辨，而鲜有深究之者，良可慨也。近人论中古文学虽有知魏晋之际为文学观念转变与文学价值独立之关键者[51]，亦有称魏晋之文学批评为"自觉时期"者[52]，但于其所以然之故，殊未能为之抉发。最近钱师宾四论中国纯文学独特价值之觉醒，亦谓其在建安时代，而以曹丕《典论》为之始，此诚不易之论。而尤当注意者则为其对建安文学之觉醒所提出之解说，其言曰：

> 文苑立传，事始东京，至是乃有所谓文人者出现。有文人，斯有文人之文。文人之文之特征，在其无意于施用。其至者，则仅以个人自我作中心，以日常生活为题材，抒写性灵，歌唱情感，不复以世用撄怀。是惟庄周氏所谓无用之用，荀子讥之，谓知有天而不知有人者，庶几近之。循此乃有所谓纯文学，故纯文学作品之产生，论其渊源，实当导始于道家。[53]

据此，则文学之自觉乃本之于东汉以来士大夫内心之自觉，而复与老庄思想至有渊源。今按：此说极精当，与上文论士大夫内心自觉在其他方面之表现者如出一辙。盖士大夫自觉为汉晋之际最突出之现象，而可征之于多方，文学亦其一端耳。

除文学之外，士之内心自觉又可由其艺术修养见之。就汉晋间史传考之，当时士大夫最常习之艺术至少有音乐、书法及围棋三者。围棋一事非所欲论，兹仅就音乐与书法二点略抒所见，以其较能说明士之个体自觉也。东汉自马融以来即多有妙解音律者，兹稍举例说明如下。《后汉书》卷六十上《马融传》云：

> 善鼓琴，好吹笛。……常坐高堂，施绛纱帐，前授生徒，后列女乐。

而融著作中又复有"琴歌"一项，则季长之深于音乐，可不待论。同书卷六十下《蔡邕传》亦谓邕：

> 妙操音律。桓帝时中常侍徐璜、左悺等五侯擅恣，闻邕善鼓琴，遂白天子，敕陈留太守督促发遣。

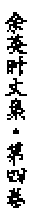
同书卷八十下《文苑列传下·郦炎传》云：

> 炎有文才，解音律。

同卷《祢衡传》云：

> 衡方为渔阳参挝，蹀躞而前，容态有异，声节悲壮，听者莫不慷慨。

魏晋以下之善音律者尤众，无详加征引之必要，兹但举建安七子与竹林七贤中各一人为例证，以概其余。《三国志·魏书》卷二十一《王粲传》注引《文士传》曰：



(阮)瑀善解音,能鼓琴,遂抚弦而歌。

《世说新语》卷三《雅量》篇"嵇中散临刑东市"条云:

嵇中散临刑东市,神气不变。索琴弹之,奏《广陵散》。曲终曰:袁孝尼尝请学此散,吾靳固未与,《广陵散》于今绝矣。

由于士大夫多好音乐,故颇有优美之物语流传。《后汉书·蔡邕传》曰:

在吴。吴人有烧桐以爨者,邕闻火烈之声,知其良木,因请而裁为琴,果有美音,而其尾犹焦,故时人名曰"焦尾琴"焉。初,邕在陈留也,其邻人有以酒食召邕者,比往而酒以酣焉。客有弹琴于屏,邕至门试潜听之,曰:"憘!以乐召我而有杀心,何也?"遂反。将命者告主人曰:"蔡君向来,至门而去。"邕素为邦乡所宗,主人遽自追而问其故,邕具以告,莫不怃然。弹琴者曰:"我向鼓弦,见螳螂方向鸣蝉,蝉将去而未飞,螳螂为之一前一却。吾心耸然,惟恐螳螂之失之也。此岂为杀心,而形于声者乎?"邕莞然而笑曰:"此足以当之矣。"

又同传注引张骘《文士传》曰:

邕告吴人曰:"吾昔尝经会稽高迁亭,见屋椽竹东间第十六可以为笛。"取用,果有异声。

《续谈助》卷四《殷芸小说》曰:

马融历二县两郡七年,在南郡四年,未尝论刑杀一人。性好音乐,善鼓琴吹笛,笛声一发,感得蜻蛚出吟,有如相和。

音乐既为士大夫日常生活之一节目,而其事又无关乎利禄,则必因与士之内

心情感起感应,亦如纯文学之例可知。《文选》卷四十繁休伯(钦)《与魏文帝笺》曰:

> 顷诸鼓吹,广求异妓。时都尉薛访车子,年始十四,能喉啭引声,与笳同音,白上呈见,果如其言。即日故共观试,乃知天壤之所生,诚有自然之妙物也。……时日在西隅,凉风拂衽。背山临溪,流泉东逝。同坐仰叹,莫不泫泣殒涕,悲怀慷慨。

可知士大夫之于音乐诚如所谓情发乎中,有其不能自已者,亦如其于自然之欣赏与文学之创作然也。音乐于士之内心生活既有如是密切之关系,故论者或以为君子必当解音乐。《文选》卷四十二书中曹子建《与吴季重书》(参《曹子建集》卷九)曰:

> 夫君子而不知音乐,古之达论,谓之通而蔽。墨翟不好伎,何为过朝歌而回车乎?足下好伎,值墨翟回车之县,想足下助我张目也。

汉晋之际士之重视音乐,观陈思王此数语,即可以知之矣。

前引魏文帝《与吴质书》中有"清风夜起,悲笳微吟,乐往哀来,怆然伤怀"之语,李善注曰:

> 庄子:仲尼曰,乐未毕,哀又继之。

则音乐亦如自然景物,最能激发哀乐之情,而复与老庄思想相通。故魏晋之士大夫多以音乐与内心之哀乐相应,至嵇叔夜著《声无哀乐论》(《嵇中散集》卷五),始驳流行之说。作者于音乐理论昧无所知,不敢于此妄有论列。兹所欲强调者,即汉晋间士大夫好乐之风实为彼辈悲凉感慨之人生观之产物,而非徒生活之点缀品是已。易言之,即与纯文学之独立,同源于士之内心自觉也。文学与音乐于是遂同为人生艺术之一部分,而可以相提并论。《文选》卷五十二《论二》魏文帝《典论》有云:

文以气为主，气之清浊有体，不可力强而致。譬诸音乐，曲调虽均，节奏同检，至于引气不齐，巧拙有素，虽在父兄，不能以移子弟。

是二者不仅对人生具相同之功能，抑且其技巧亦有可以互喻者在也。[54] 音乐与汉晋间士大夫生活之关系又可征之于嵇叔夜之《琴赋序》（《嵇中散集》卷二，又见《文选》卷十八《音乐下》）其言略曰：

余少好音声，长而玩之。以为物有盛衰，而此无变，滋味有厌，而此不倦。可以导养神气，宣和情志。处穷独而不闷者，莫近于音声也。

观乎"导养神气，宣和情志"、"处穷独而不闷"之语，则音乐之为个体内心自觉之表现，盖可以思过半矣。

最后请略论书法与个体自觉之关系。此层昔人固未尝措意，今兹所论亦多为想像妄测之词，故附于篇末，以示不敢视为定说之意云尔。书法之艺术化，其事显于东汉，故书者颇知自宝其书，而赏玩者亦搜求之不遗余力。《三国志·魏书》卷一《武帝纪》裴注引卫恒《四体书势序》（参考《晋书》卷三十六《卫瓘传》附恒传）曰：

上谷王次仲善隶书，始为楷法。至灵帝好书，世多能者。而师宜官为最，甚矜其能，每书，辄削焚其札。梁鹄乃益为版，而饮之酒，候其醉而窃其札，鹄卒以攻书至选部尚书。于是公（按：指曹操）欲为洛阳令，鹄以为北部尉。鹄后依刘表。及荆州平，公募求鹄，鹄惧，自缚诣门，署军假司马，使在秘书，以勤书自效。公尝悬著帐中，及以钉壁玩之，谓胜宜官。

按：当时所谓四体书者，指古文、篆、隶及草也（参阅《三国志·魏书》卷二十一《刘劭传》注引《四体书势序》）。斯四者之间草书最能表现个性，其次则为隶书。上所引者为卫恒序隶书之文，则师宜官与梁鹄盖以隶书名家者也。今观师氏之自珍，梁氏之窃取与孟德之赏玩，可知隶书已为士大夫极所欣赏之艺术。而汉晋之际，士大夫所最欣赏之书法则为草书，故时人有草圣之

日。《后汉书》卷六十五《张奂传》曰：

> (奂)长子芝，字伯英，最知名。芝及弟昶，字文舒，并善草书，至今称传之。

章怀注引王愔《文志》(参《三国志·魏书》卷二十一《刘劭传》注引卫恒《草书序》)曰：

> 芝……尤好草书，学崔、杜之法，家之衣帛，必书而后练。临池学书，水为之黑。下笔则为楷则，号匆匆不暇草书，为世所宝，寸纸不遗，韦仲将谓之"草圣"也。

今按：卫恒《草书序》曰：

> 汉兴而有草书，不知作者姓名，至章帝时齐相杜度，号善作篇。后有崔瑗、崔实，亦皆称工。杜氏结字甚安，而书体微瘦；崔氏甚得笔势，而结字小疏。

据此则草书固亦盛兴于东汉(按：汉简中已见有草书)。仲将者韦诞字，亦以善书名，事迹略见于《三国志·魏书·刘劭传》注引《文章叙录》。此外雅擅此道者尚大有人在，如《后汉书》卷八十下《文苑列传下·张超传》曰：

> 张超字子亚，……灵帝时，从车骑将军朱儁征黄巾，为别部司马。……超又善于草书，妙绝时人，世共传之。

草书之外复有行书，亦始于东汉。张怀瓘《书断列传》(《百川学海》本)卷一《行书》条曰：

> 按行书者后汉颍川刘德升所作也，即正书之小伪，务从简易，相间流行，故谓之行书。



同卷《刘德升》条云：

> 字君嗣，颍川人，桓、灵之时以造行书擅名。虽已草创，亦甚妍美，风流婉约，独步当世。[55]

然则书法之盛行于东汉果何故耶？其一部分原因诚当求之于文具如纸笔与墨之改进。侯康《后汉书补注续·蔡伦传》条曰：

> 汉人能为纸者，蔡伦之外，又有左伯。书断云：伯字子邕，东莱人，汉兴用纸代简，至和帝时蔡伦工为之，而子邕尤得其妙。故萧子良答王僧虔书云：子邕之纸，妍妙辉光。按韦诞亦谓：工欲善其事，必先利其器；用张芝笔，左伯纸，及臣墨，然后可以逞径丈之势。

然自另一角度言，文具之改进亦可谓是书法流行之结果，盖必因士大夫对文具已有迫切之需求，而后始有人注意笔墨之改进也。故文具之进步最多只是书法兴盛之片面原因，而非全部原因。鄙意以为欲于书法兴盛之根本原因求一比较满意之解答，恐不能不深致意于其时代之背景。书法之艺术化起东汉而尤盛于其季世，在时间上实与士大夫自觉之发展过程完全吻合，谓二者之间必有相当之连贯性，则或不致甚远于事实也。尝试论之，东汉中叶以后士大夫之个体自觉既随政治、社会、经济各方面之发展而日趋成熟，而多数士大夫个人生活之悠闲，又使彼等能逐渐减淡其对政治之兴趣与大群体之意识，转求自我内在人生之享受，文学之独立，音乐之修养，自然之欣赏，与书法之美化遂得平流并进，成为寄托性情之所在。亦因此之故，草书始为时人所喜爱。盖草书之任意挥洒，不拘形踪，最与士大夫之人生观相合，亦最能见个性之发挥也。此观崔瑗所著《草书势》(《晋书》卷三十六《卫瓘传》附恒传)可知。复次，草书之艺术性之所以强于其他书体者，尤在其较远于实用性，亦如新兴文学之不重实用而但求直抒一己之胸襟者然。卫恒序篆书曰：



> 太和中(韦)诞为武都太守，以能书留补侍中，魏氏宝器铭题皆诞书云。(《三国志·魏书》卷二十一《刘劭传》注引《四体书势》)

此篆书实用之一端也。其序隶书曰：

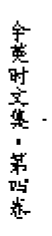
> (梁)鹄字孟黄，安定人，魏宫题署，皆鹄书也。

此又隶书实用之一端也。此外如传世之汉魏碑文亦多为隶书，则世所习见者也。而草书之起源虽据崔瑗《草书势》乃出于"应时谕指，用于卒迫，兼功并用，爱日省力"，但及其艺术化之后，则较之其他诸体，反离实用最远，故其在政治与社会上之一般实用价值如何，今已无从考见，亦因此之故，遂益成为士大夫寄托性情之一种艺术矣。

二十余年前陈寅恪先生尝考论天师道与书法之关系，以为南北朝时代之书法与道教写经有关。[36]其说发人之所未发，至为精当。然鄙意以为其间犹有可申论之处，兹不辞讥笑而附著吾说于下。两晋南北朝士大夫之生活、思想、感情既多承汉魏士风而来，则书法自当为陶冶性情之一种艺术，而不主实用可知。但写经在宗教上虽为一种功德，然毕竟不得不谓之为书法之实用，而稍远于纯粹之艺术矣。然则就表面观之，陈说岂不与上文所论有抵牾难通之处耶？而按之实际，则殊不然。盖写经仅限于用正书或隶书，并不用草书，兹仅就陈先生原文所举之例证，转摘一二条于下，以实吾说。《真诰》卷十九《叙录》云：

> 三君(杨君羲，许长史谧，许掾翙)手迹，杨君书最工，不今不古，能大能细。大较虽祖效郗法，笔力规矩并于二王。而名不显者，当以地微，兼为二王所抑故也。掾书乃是学杨，而字体劲利，偏善写经。画符与杨相似，郁勃锋势，殆非人功所逮。长史章草乃能，而正书古拙。符又不巧，故不写经也。

《太平御览》卷六百十六引《太平经》云：



郗愔性尚道法，密自遵行。善隶书，与右军相埒。自起写道经，将盈百卷，于今多有在者。

《云笈七签》卷一百七陶翊撰《华阳隐居先生本起录》云：

（隐居先生）祖隆，好读书善写。父贞宝善藁隶。家贫以写经为业，一纸直四十。

据此可知写经必须为善正书或隶书之人，许长史虽擅草书，而正书古拙，遂不写经。则尤是草书不用之于道家写经之证也。今尚传世吴索统所书之《道德经》五千言，亦为道教典籍，而其书体正作正体或隶体[27]，足为旁证。由是观之，两晋南北朝时书法艺术之一部分——隶书——虽曾为道教所利用（实则汉魏隶书亦有实用性，已见前），而其中最为士大夫性情所寄、亦最宜于发挥个性之部分——草书——则仍不失为一种无所为而为，不以实用为主之艺术也。故陈说虽是，然殊不足据之以证吾说为非。诚恐好学深思之读者于此或有所惑，故略辨释其疑点如此。

（三）汉晋之际新思潮之发展

上两节中既陈士之自觉甚详，兹请进而略论其时之思想变迁。唯平章学术，其事至为不易，非作者之力所敢承，且限于篇幅，势亦不能于汉晋间之学术思想为全面之评述。故所论将仅及发展之大势，而复以足与前两节之旨互相发明者为断，或者可于考镜源流一端略有助益欤？

《颜氏家训》卷三《勉学》篇曰：

学之兴废，随世轻重。汉时贤俊皆以一经宏圣人之道，上明天时，下该人事，用此致卿相者多矣。末俗已来不复尔。空守章句，但诵师言，施之世务，殆无一可。故士大夫子弟皆以博涉为贵，不肯专儒。

吴承仕《经典释文序录疏证》曰：

> 汉师拘虚迂阔之义，已为世人所厌。势激而迁，则去滞著而上襄玄远。[58]

按儒家经术之衰与老庄思想之兴最为汉晋间学术思想变迁之大事。此一转变之原因虽甚多，要可自两方面言之。一为客观方面之原因：汉人通经所以致用，今经学末流既不能施之世务，则其势乃不得不衰，此颜氏之论也。一为主观方面之原因：一种学术思想之流行除因其具实用之价值外，又必须能满足学者之内心要求。而汉儒说经既羼以阴阳五行之论，复流于章句烦琐之途，东京以降遂渐不足以厌切人心，其为人所厌弃则尤是事有必至，此吴氏之说也。本篇仅就士之自觉之背景考察思想之变迁，故所涉不出主观方面之范围，而置客观之因素不论焉！

汉魏之际儒学渐衰，近人颇有论及之者。[59]兹先就章句式微之事实，以说明思想转变之趋向。章句之烦琐，西汉已然，降及东京，其风弥甚。王充著《论衡》于章句之学已颇加针砭，谓其蔽塞人心，不足通识今古，如卷十二《谢短》篇曰：

> 夫儒生之业五经也，南面为师，旦夕讲授章句，滑习义理，究备于五经，可也。五经之后，秦汉之事无不能知者，短也。夫知古不知今，谓之陆沉，然则儒生所谓陆沉者也。五经之前，至于天地始开，帝王初立者，主名为谁，儒生又不知也。夫知今不知古，谓之盲瞽。五经比于上古，犹为今也。徒能说经，不晓上古，然则儒生所谓盲瞽者也。[60]

东汉中叶以下，据史传之记载，鄙薄章句者益众，兹略引数例如下。《后汉书》卷六十二《荀淑传》曰：

> 荀淑……少有高行，博学而不好章句，多为俗儒所非。

同书同卷《韩韶传》曰：

子融，字元长，少能辩理而不为章句学。

同书卷六十四《卢植传》曰：

卢植……少与郑玄俱事马融，能通古今学，好研精而不守章句。[61]

故范蔚宗《儒林列传序》总论之曰：

本初元年，梁太后诏曰："大将军下至六百石，悉遣子就学。……"自是游学增盛，至三万余生。然章句渐疏，而多以浮华相尚，儒者之风盖衰矣。

东汉章句学衰，而后期尤甚，此人所共知者也。若欲进而考论汉晋间思想流变之真相，则不能不究诘章句衰微之根本原因何在。《后汉书》卷八十下《文苑列传下·边让传》载蔡邕荐让之言曰（参《蔡中郎文集》卷七《荐边文礼》）：

初涉诸经，见本知义，授者不能对其问，章句不能逮其意。

据此则汉末学者治经盖有求根本义之趋向，而章句烦琐适足以破坏大体，遂为当时通儒所不取也。此意徐干《中论》尤畅发之，卷上《治学》篇曰：

凡学者大义为先，物名为后，大义举而物名从之。然鄙儒之博学也，务于物名，详于器械，矜于诂训，摘其章句，而不能统其大义之所极，以获先王之心。

东汉古学兼通数家大义，不守一家之师法章句，故其学日盛，前举例中荀淑与卢植皆古学之规模也。郑玄最称古学大师，《后汉书》卷三十五本传范蔚宗论曰：

及东京,学者亦各名家。而守文之徒滞固所禀,异端纷纭,互相诡激,遂令经有数家,家有数说,章句多者或乃百余万言,学徒劳而少功,后生疑而莫正。郑玄括囊大典,网罗众家,删裁繁诬,刊改漏失,自是学者略知所归。

然本传犹谓"玄质于辞训,通人颇讥其繁"者,盖郑氏学通今古,调停取舍之间已兼有章句之性质,故其注经多至百余万言。[42] 由是观之,郑学之为一时学者所归,固在于"网罗众家,删裁繁诬",而其学行之未久即招致反对者,则实由于其删裁之未尽,犹不免流为烦琐,与当时学者寻求根本义之内心要求有所未合也。故继郑氏经学简化运动而起者,复有汉末刘表所倡导之荆州学派。[43] 荆州学之内容今已不易确知,但其学术趋向犹不难考见。严可均《全后汉文》卷九十一王粲《荆州文学记·官志》曰:

有汉荆州牧曰刘君……乃命五业从事宋衷(忠)所作文学延朋徒焉。宣德音以赞之,降嘉礼以劝之。五载之间,道化大行。耆德故老綦毋闿等负书荷器,自远而至者三百有余人。

此言乃道其盛况也。《后汉书补注》卷十六《刘表传》引《刘镇南碑》(《全三国文》卷五十六)云:

君深愍末学远本离直,乃令诸儒改定五经章句,删划浮辞,芟除烦重。

此则言其为学之大体也。按刘表之名见于《后汉书·党锢列传》序,为八及之一(本传谓为八顾,尚别有异说,可毋细辨)。而倡经学简化之运动,则蔚宗所谓"章句渐疏,多以浮华相尚"者,诚信而有征矣。"删划浮辞,芟除烦重"最为荆州学精神之所寄,而其实际之领导人物则是宋仲子。仲子特以注《太玄》为天下所重,据近人所考,固是发明玄理之作。[44] 重玄理,即是探求根本义也。而尤可注意者,则是宋衷之学与郑玄经学之关系。《三国志·蜀书》卷十二《李譔传》曰:



李譔……与同县尹默俱游荆州，从司马徽、宋忠等学。譔具传其业，又从默讲论义理。……著古文《易》、《尚书》、《毛诗》、《三礼》、《左氏传》、《太玄指归》，皆依准贾（逵）、马（融），异于郑玄。与王氏殊隔，初不见其所述，而意归多同。

王氏者，指王肃也。同书《魏书》卷十三肃本传曰：

肃字子雍。年十八，从宋忠读《太玄》，而更为之解。……初肃善贾、马之学，而不好郑氏。采会同异，为《尚书》、《诗》、《论语》、《三礼》、《左氏》解，及撰定父朗所作《易传》，皆列于学官。

按李王二氏所居殊隔，而著书反郑氏之学，意归多同，此则必因其同源于宋衷之故。由是而推之，则荆州之学必于郑学之繁有所不惬，故益加删落，以求义理之本也。盖东京以降，经学有今古之分，异端纷纭，莫衷一是，而学者探根本、重义理之要求则与日俱增。郑玄之"网罗众家，删裁繁诬"，即相应于此一时代之需要而起者也。郑学既出，众论翕然归之。皮锡瑞《经学历史》·《经学中衰时代》篇云：

郑君徒党遍天下，即经学论，可谓小一统时代。

诚是也。然郑氏虽为当时之显学，而其说出于折中调停，犹近章句之烦琐。一般经生或可于此得所依傍，博通古今好学深思之士则尚心有未安，而不得不别为探本抉原之谋，此荆州之学之所由来也。《三国志·魏书》卷六《刘表传》注引《英雄记》谓表：

乃开立学官，博求儒士，使綦毋闿、宋忠等撰定五经章句，谓之《后定》。

显亦康成"述先圣之元意，整百家之不齐"（郑玄《诫子书》语）之精神也。近

人论荆州之学皆知其为魏晋玄学之滥觞，而于其为郑氏经学简化运动之更进一步之发展一点，似未深加注意。荆州学上承郑学精神而来，但同时亦为对郑学之反动，此层犹有可得而微论者。郑学之特征之一在其"兼通今古，沟合为一"（借用皮锡瑞语），而荆州学正复有之。盖荆州儒者既多至三百余人，其中必兼揽今古各家，非尽属古学之士可知。又其所撰定之五经，号为章句，亦显其今学之痕迹。《南齐书》卷三十三《王僧虔传》载虔《诫子书》有曰：

> 且论注百氏，荆州八袠，又才性四本，声无哀乐，皆言家口实，如客至之有设也。

又曰：

> 八袠所载，凡有几家？

则荆州新学固不止一家。然自其书为清谈家之口实一点观之，则必尚简要，重义理，仍是古学之家数。然则荆州之学"网罗众家"，固与郑学不殊也。复次，郑学虽以繁见讥，然其根本精神实在于"删裁繁诬"，与荆州学风之"删划浮辞，芟除烦重"者，又无以异也。至于荆州导启魏晋道家之玄风，郑学结束两汉儒家之经术，虽为二者殊异之所在，然实亦所处时代不同有以致之耳！[2]

荆州学之内容今已不能详知，然其《易》与《太玄》之新注为汉晋间天道观转变之关键所在，王弼、何晏之形而上学即承此而起，此今人之定论也。夫易为专门之学，作者未涉樊篱，安敢妄加论述。兹以其事关涉汉晋间学术思想发展之趋向至巨，故就近人之考论略察其演变之迹，匪敢于易学之本身有所推断也。汉儒以象数说易，故囿于形器，具体质实则有余，抽象玄虚则不足，盖通经致用之一般风气下之必然结果也。自董仲舒以天人相应之旨说《春秋》，后世说易诸家遂颇有专主阴阳灾异者，孟喜、京房特其最盛者耳。阴阳灾异说之前提在假定天有意志，而复表现其意志于行动之中。人唯自天之行动如祥瑞灾异之类得知天之意志，而不能于天之本体有所认识。依

此种观点，则人对天之知解无以超乎形象之外。此所以王弼注易倡得意忘言，摈落象数，独明本体，一扫汉人繁乱支离之天道观，而建立玄学中之抽象本体论，遂成为汉晋间学术思想之一大事因缘也。但王弼玄学体系之建立虽有天授，亦颇承东汉以来之学术精神，不可不稍加解说。就一般天道观念而论，王仲任著《论衡》已于汉代阴阳灾异之说有廓清之功，而其积极方面之建树，则在倡道家自然无为之天道观，开启后来王弼、何晏辈所谓天地万物以无为本之思想。《论衡》卷十八《自然》篇曰：

> 天动不欲以生物而物自生，此则自然也。施气不欲为物而物自为，此则无为也。

又曰：

> 春观万物之生，秋观其成，天地为之乎？物自然也。如谓天地为之，为之宜用手，天地安得万万千千手，并为万万千千物乎？

据此则仲任虽未能建立宇宙本体说，然已确知自万象缤纷以察天道为不足据矣。知夫天地无为而万物自然，则灾异之说自失其立论之根据，故曰：

> 夫天无为，故不言。灾变时至，气自为之。夫天地不能为，亦不能知也。

卷十四《谴告》篇亦曰：

> 夫天道，自然也，无为。如谴告人，是有为，非自然也。黄老之家论说天道，得其实矣。

至于仲任与易学之关系亦有当注意者在。卷十四《寒温》篇云：

> 夫天道自然，自然无为；二令参偶，遭适逢会，人事始作，天气已有，

故曰道也。使应政事,是有,非自然也。易京氏布六十四卦于一岁中,六日七分,一卦用事。卦有阴阳,气有升降;阳升则温,阴升则寒。由此言之,寒温随卦而至,不应政治也。

是仲任固反对以灾异说易而牵合于人事也。又文中引京氏易以斥天人相应之说者,正是所谓以子之矛攻子之盾,盖《寒温》篇原是针对京氏易而发者也。《汉书》卷七十五《京房传》略曰:

京房……治《易》,事梁人焦延寿。……其说长于灾变,分六十卦(宋祁曰:别本作六十四卦),更直日用事,以风雨寒温为候,各有占验。房用之尤精。

是其明证。仲任之天道论与王、何本体论有渊源,说已见前;其批判京氏易亦可与东汉易学之发展相发明。《后汉书》卷七十九上《儒林列传上·孙期传》曰:

建武中……陈元、郑众皆传费氏易,其后马融亦为其传。融授郑玄,玄作《易注》,荀爽又作《易传》。自是《费氏》兴而《京氏》遂衰。

则费氏易代京氏而兴为东汉易学之一大变化。《汉书》卷八十八《儒林传·费直传》曰:

费直……长于卦筮,亡章句,徒以彖象系辞十篇文言解说上下经。

可知费氏易之特征乃在其亡章句与以传解经二点。故"至少至马融之世,阴阳术数灾异之说浸衰,而渐回复于着重以义理解经之趋势矣"[66]。此仲任之批判京氏易在思想上当与东汉易学发展有连贯性之证也。马融、郑玄以下治易而著者尚有宋衷,《三国志·吴书》卷十二《虞翻传》注引《翻别传》所载《易注》有云:



孝灵之际，颍川荀谞，号为知《易》。臣得其注，有愈俗儒。……南郡太守马融，名有俊才，其所解释，复不及谞。……若乃北海郑玄，南阳宋忠，虽各立注，忠小差玄，而皆未得其门。

今按：宋衷《易注》不传，其说不易详考，然就虞翻并举郑宋，复加以比较而言，则宋氏易必为马郑一派，而更有改进也。前文论荆州之学下开魏晋玄学而上承郑玄之经学简化运动，易学之传衍似可为此说之实例。王辅嗣注易原出荆州，近人考据已确，毋庸再及，兹但略引二家之说于下，以资证明。汤用彤先生云：

王弼之家学，上溯荆州，出于宋氏。夫宋氏重性与天道，辅嗣好玄理，其中演变应有相当之联系也。又按王肃从宋衷读太玄，而更为之解。张惠言说，王弼注易，祖述肃说，特去其比附爻象者。此推论若确，则由首称仲子，再传子雍，终有辅嗣，可谓一脉相传者也。[67]

钱师宾四云：

王弼之学，原于荆州。……隋书经籍志刘表有周易章句五卷，梁有宋忠注周易十卷。弼父业乃刘表外孙，则弼之易学，远有端绪。[68]

至辅嗣注易与郑氏易学之关系，近人则较少注意，而或有质疑者。然其事佚出本篇范围，无详考之必要，兹仅就大关键处略着数语，以见汉晋间易学发展之一般线索足矣。《隋书·经籍志》卷一《经籍一》曰：

后汉陈元、郑众皆传费氏之学，马融又为其传，以授郑玄。玄作《易注》，荀爽又作《易传》（按：以上皆据《后汉书·儒林列传》语，前已引之）。魏代王肃、王弼并为之注，自是费氏大兴。

据此则汉晋间易学传衍之共同线索为费氏之易。费氏易为古学，所重在义理，与京氏之以阴阳术数灾异说易者大异。就论易之方法言，费学之最大特

色则在以传解经。古今学者辩论此点者皆注重其起源之问题，或谓起于王弼，或谓导自郑玄，或谓始由费直，而莫能定。[56] 据汤用彤先生之说，反求古传，轻视后师章句，为汉晋易学新陈代谢之关键，故于辅嗣以传解经之精神深致推崇[57]，其论是也。清儒姚配中则谓经传之合始自费直[58]，若就纯方法之意义言，亦是也。顾亭林《日知录》卷一"朱子周易本义"条略曰：

> 谓连合经传始于辅嗣，不知其实本于康成也。

则康成无论如何为费王间之一关键人物，不能因费氏合经传于先（顾亭林亦已注意及之）遂否定其在易学变迁史上之地位也。郑氏之易传自马融，而高贵乡公言经传连文仅及康成而不及季长（事见《三国志·魏书》卷四《高贵乡公髦纪》），即是东汉中叶以后重合经传始于康成之证。由是观之，辅嗣以传解经之法与其谓远承费直，不如谓其近袭郑玄之更合于实情也。淳于俊对高贵乡公之问曰：

> 郑玄合彖象于经者，欲使学者寻省易了也。

此语实透露郑玄注易旨在得其大义之消息，而与东汉中叶以后学术思想着重根本原理之探求之一般趋势甚相符合。辅嗣本体之学不过承此大潮流而益以玄思之结果耳。然此殊非郑王易学在思想内容上相同之谓也。辅嗣易学，祖述王肃，而肃固反郑之巨擘。《隋书·经籍志》亦尝言之曰：

> 梁、陈郑玄王弼二注列于国学，齐代唯传郑义。至隋，王注盛行，郑学浸微，今殆尽矣。

故郑王异义，古今无间辞，但若不论内容，仅就汉晋间思想发展之一般趋向观之，二者之间固犹有承递之迹可言。《南齐书》卷三十九《陆澄传》载澄《与王俭书》有云：

> 晋太兴四年，太常荀崧请置周易郑玄注博士，行乎前代。于时政由



> 王廙、许僖神清识，能言玄远，舍辅嗣而用康成，岂其妄然！秦元立王肃易，当以在玄、弼之间。

据此可知郑玄与王弼之易，异中有同。而王肃虽反郑，其易注仍不免为康成与辅嗣间之过渡。其先后演变之迹岂不居可见乎？在同一求原理、尚简化之潮流中，康成易学结束汉代象数术之旧，而辅嗣则导启魏晋本体论之新，斯诚李光弼入郭子仪军，壁垒旌旗非复旧观，时为之，亦人为之也。余故备论其事，以为荆州之学承先启后之一例焉！

以上论东汉中叶以后儒学之发展，自马、郑以至荆州，皆以鄙章句之烦琐而重经典之本义，为其间一贯线索。其流变所及则渐启舍离具体事象而求根本原理之风，正始玄音乃承之而起，此学术思想将变之候也。汉魏之际，延笃、曹植有《仁孝论》，朱穆有《崇厚绝交论》，刘梁有《破群论》、《和同论》，虽思想不出儒家之范围，其舍事象而言原理，则已开魏晋论文之先河。[1] 汉末儒学弃末流之繁而归于本义之约，其事虽人所习知，但其所以有此转变之故，则尚有待于进一步探究。窃以为一切从外在事态之变迁而迂曲为说者，皆不及用士之内心自觉一点为之解释之确切而直截。盖随士大夫内心自觉而来者为思想之解放与精神之自由，如是则自不能满足于章句之支离破碎，而必求于义理之本有统一性之了解。此实为获得充分发展与具有高度自觉之精神个体，要求认识宇宙人生之根本意义，以安顿其心灵之必然归趋也。故东汉学术自中叶以降，下迄魏晋玄学之兴，实用之意味日淡，而满足内心要求之色彩日浓。跌宕放言之辈如孔文举、祢正平、嵇叔夜之罹祸虽多少皆与其思想有关，然卒不之顾，其重内心而轻外物之精神为何如耶！此亦汉晋之际学术思想之发展不得纯以政治状况等外在事态释之之故也。汤用彤先生尝论之曰：

> 大凡世界圣教演进，如至于烦琐失真，则常生复古之要求。耶稣新教，倡言反求圣经。佛教经量部称以庆喜（阿难）为师。均斥后世经师失教祖之原旨，而重寻求其最初之根据也。夫不囿于成说，自由之解释乃可以兴。思想自由，则离拘守经师，而进入启明时代矣。[16]

斯言是也。然其间犹有可得而说者,即何以宗教与学术史上之复古要求产生于某一时代而非别一时代?质言之,何以经学之简化运动必兴于东汉末期,而基督教之复古运动亦必迟至15、16世纪始得发生?则其间当有时代之背景。汉晋间之思想变迁,吾人既持内心自觉之说论之矣,而基督新教反求之《圣经》之运动亦正具同一背景。盖基督教经中古诸经师之详尽发挥,亦流为章句(Sentences)之烦琐,而渐昧于大义。及至14世纪以后文艺复兴兴起,个人之自觉日益发展,于是人文主义学者如瓦拉(Valla)、伊拉斯谟(Erasmus)之流,乃起而整理《圣经》,肯训诂而举大义,马丁·路德之宗教革命思想一部分即导源于此。故基督教之反求《圣经》所以迟至16世纪始蔚成广泛之运动者,良由个体自觉至是始发展成熟耳。汉晋间学术思想之变迁以个体内心之自觉为其背景之说,得此一有力之旁证,乃益可无疑矣。

抑更有可论者,离具体之事象而求抽象之原理,其事并不限于儒家之经典,而实遍及精神领域之各方面。虽时序先后,所得深浅或有不同,然其表现为寻求事物之最高原理之趋向则一,斯尤足为内心自觉之说明矣。兹仅就人物评论、文学与音乐三端略征史料,以实吾说。(按:此数事,中篇均已论及。兹所以重言之者,盖为说明当时人理论化之倾向也。目的不同,取材亦异,虽稍嫌枝蔓,望读者谅之。)

中篇论人物评论已指出斯学之理论化早始于郭林宗,下及曹魏论识鉴原理之作益多,今传世之刘劭《人物志》即其一也。故关于此点,可不必再赘,兹但取魏晋之世重以精神鉴人之事论之,不徒以其为时人思想自具体至抽象之发展之一端,抑且与玄学之兴极有渊源也。汉代鉴人注重形体,故《论衡》有《骨相》之篇。然在仲任已感自形体观人之不足,《骨相》篇有云:

> 相或在内,或在外,或在形体,或在声气。察外者遗其内,在形体者亡其声气。

至郭林宗、许子将之批评人物,则似已留意于神味,观前篇所引史料可知。而正式提出观察精神为鉴识之最高原则者,则是刘劭。《人物志》卷上《九征篇》云:

夫色见于貌，所谓征神；征神见貌，则情发乎目。

又云：

物生有形，形有神情；能知精神，则穷理尽性。

神鉴之法，既在观人之目，故蒋济著论谓观眸子可以知人。[74] 其实眸子之说起于孟子，王仲任亦已注意及之，谓清浊禀之于天，不可改易（《论衡》卷三《本性论》）。但以瞻形得神为普遍之识鉴方法，则事起魏晋以后。《抱朴子》卷二十一《清鉴》篇曰：

区别臧否，瞻形得神，存乎其人，不可力为。

今按形不尽神及瞻形得神之旨，正是汉末以来舍具体事象而求抽象原理之精神之表现。故论人物之重神而遗形亦犹论天道之重本体而忽象数也。与神鉴之论相辅而行者有所谓"言不尽意"之说，《艺文类聚》卷十九欧阳建《言尽意论》曰：

世之论者以为言不尽意，由来尚矣，至乎通才达识咸以为然。若夫蒋公之论眸子，钟傅之言才性，莫不引此为谈证。

王弼注易遂采此法，益辅以庄生"得鱼忘筌"之旨，而建立本体论。于是"言不尽意"，"得意忘言"卒成魏晋玄学中之一根本方法，推其源流固出自汉魏以来之人伦识鉴也。[75]

纯文学之发展其事较迟，故文学理论亦不如其他方面之成熟，但理论化之倾向则已随文学价值之独立而俱来。此可征之于曹丕之《典论·论文》。《典论》首论作家，然后始略及文体及文学理论，此盖初期文论之一般特色，颇受东汉以来人物评论之影响而然也。[76]《文选》卷五十二《论二·典论论文》曰：

夫文本同而末异，盖奏议宜雅，书论宜理，铭诔尚实，诗赋欲丽。此四科不同，故能之者偏也，惟通才能备其体。文以气为主，气之清浊有体，不可力强而致。

魏文既主本同之说，又谓"文以气为主"，则显是承认文学具有最高之原理。至其四科分论，曰雅、曰理、曰实、曰丽，则又是对每一文体予以理论化，而抉出其本质也。继魏文而有作者，有陆士衡之《文赋》，虽其时代稍晚，然犹可据之以见文学理论化之发展。《文赋》(《文选》卷十七《论文》)首述万象纷然，四时移逝之态，而继之曰：

笼天地于形内，挫万物于笔端。始踯躅于燥吻，终流离于濡翰。理扶质以立干，文垂条而结繁。

其执一控多，执简驭繁之意至为显然。盖士衡生当玄学已盛之后，虽入洛以前僻处江东，恐亦不能完全无感于玄风，故赋中所论实以文之功能在表现天地万物之本体。[12]其言曰：

课虚无以责有，叩寂寞而求音

又曰：

伊兹文之为用，固众理之所因，恢万里使无阂，通亿载而为津。

此与魏文之论文以气为说者，极可表现魏晋前后思想之变迁，亦可见文学理论受流行思想之影响为如何也。至其论文体之说则曰：

诗缘情而绮靡，赋体物而浏亮，碑披文以相质，诔缠绵而凄怆，铭博约而温润，箴顿挫而清壮，颂优游以彬蔚，论精微而谲诳。虽区分之在兹，亦禁邪而制放，要辞达而理举，故无取乎冗长。

较《典论》所言意境远为深到，然其于分论诸体之性质后，乃进而陈文学之最高原则，归之于约，并拈一理字为说，则犹是师魏文之遗意，而同表现为自具体之文学批评进至抽象原理之探求趋向也。

音乐之理论化所能言者较少，今但约论之，以见大势所趋而已。嵇叔夜著《声无哀乐论》（《嵇中散集》卷五）设秦客与主人辩难，一反一复，详论音声之理，盖即一篇推理严谨之乐论也。兹摘其中关于探求抽象原理之语如下，不仅以其关系音乐理论化之问题，且以见玄学思想持论之一斑也。其言曰：

> 夫推类辨物，当先求之自然之理。理已足，然后借古义以明之耳。今未得之于心，而多恃前言以为谈证，自此以往，恐巧历不能纪耳。

音乐亦为当时士大夫“推类辨物”之一端，宜乎当求其自然之理。然探求原理之道则在直指本心，问其义安否，而不得徒引古人为权威；及已内得于心，然后再借古义以为说，此即陆象山“六经注我”之意，尤足为内心自觉之说明。又论中复应用“得意而忘言”[78]之方法，则叔夜之乐论盖即其玄学思想之引申也。《文选》卷十八收《琴赋》（《嵇中散集》卷二）一篇，题目虽仿自王子渊《洞箫赋》、马季长《长笛赋》，然一比较其内容则发现有一至不相同之点：即王、马诸赋大体仅能于乐声之描绘曲尽其致，而叔夜则借琴音而论乐理，用意显与前人违异。此点但引《琴赋序》中之言即可充分证明，不必多事摘录也。序云：

> 然八音之器，歌舞之象，历世才士并为之赋颂，其体制风流，莫不相袭。称其材干，则以危苦为上；赋其声音，则以悲哀为主；美其感化，则以垂涕为贵。丽则丽矣，然未尽其理也。推其所由，似元不解音声；览其旨趣，亦未达礼乐之情也。众器之中，琴德为优，故缀叙所怀，以为之赋。

是其有心与前修立异，固已自点出之矣。与叔夜同时而交游至密者，尚有人焉，亦著文专论乐理，则阮嗣宗是也。嗣宗《乐论》原文太长，不能全引。然其文既曰：“夫乐者，天地之体，万物之性也。合其体，得其性，则和；离其体，

失其性,则乖。"又云:"故八音有本体,五声有自然。"而"此自然之道"即"乐之所始"。则其文之为总论音乐原理,可以不待繁言而决矣。又全文主旨在强调"圣人之乐和而已矣",而颇不取后世之"以哀为乐"。故曰:"乐者,使人精神平和,衰气不入,天地交泰,远物来集,故谓之乐也。今则流涕感动,嘘唏伤气,寒暑不适,庶物不遂,虽出丝竹,宜谓之哀。奈何俯仰叹息,以此称乐乎?"此不但与上引嵇叔夜《琴赋序》若合符节,即与"声无哀乐"之论亦消息相通也。[79]然则至迟在阮、嵇之世,音乐之欣赏亦已发展至探求抽象原理之阶段,一如文学之例,此其故不益可以深长思耶!

汉晋之际儒术衰而道家盛,自来论之者亦已多矣。其言有得有失,今亦不克一一为之疏通证明。兹但从自觉之观点检讨二家离合兴衰之故,虽不能整齐众说,纲举目张,亦可于世运升降与学术流变之关系,略发其覆,较之轻评往哲,高下由心,或犹稍得予论世知人之旨也。至于儒道之争,门户之判,从来论者,最所萦怀,虽事洵非虚,而其情则犹别有可说。窃不自量,欲破故垒而更进一新解焉!

今欲知儒学之所以衰,不能不知儒学在汉代社会文化上之功用。范蔚宗《后汉书·儒林列传》论曰:

> 自光武中年以后,干戈稍戢,专事经学,自是其风世笃焉!其服儒衣、称先王、游庠序,聚横塾者,盖布之于邦域矣。若乃经生所处,不远万里之路;精庐暂建,赢粮动有千百,其耆名高义开门受徒者,编牒不下万人,皆专相传祖,莫或讹杂。至有分争王庭,树朋私里,繁其章条,穿求崖穴,以合一家之说。……夫书理无二,义归有宗,而硕学之徒,莫之或徙,故通人鄙其固焉。……然所谈者仁义,所传者圣法也。故人识君臣父子之纲,家知违邪归正之路。自桓灵之间,君道秕僻,朝纲日陵,国隙屡启,自中智以下,靡不审其崩离。自权强之臣息其窥盗之谋,豪俊之夫屈于鄙生之议者,人诵先王言也,下畏逆顺势也。至如张温、皇甫嵩之徒,功定天下之半,声驰四海之表,俯仰顾眄,则天业可移,犹鞠躬昏主之下,狼狈折札之命,散成兵,就绳约,而无悔心。暨乎剥桡自极,人神数尽,然后群英乘其运,世德终其祚。迹衰敝之所由致,而能多历年所者,斯岂非学之效乎?



同书卷六十六《陈蕃传》(参考卷六十一末"蔚宗之论")论曰:

> 桓、灵之世,若陈蕃之徒,咸能树立风声,抗论惛俗,而驱驰险厄之中,与刑人腐夫同朝争衡,终取灭亡之祸者,彼非不能絜情志、违埃雾也。愍夫世士以离俗为高,而人伦莫相恤也。以遁世为非义,故屡退而不去;以仁心为己任,虽道远而弥厉。及遭际会,协策窦武,自谓万世一遇也。懔懔乎伊、望之业矣!功虽不终,然其信义足以携持民心,汉世乱而不亡,百余年间,数公之力也。

按:蔚宗所论儒学之效用极为精当,其史识之卓越,诚不易企及。据此则儒学实与汉代一统之局相维系,儒学之功能在此,其所以终于蹶而莫能振者亦在此。盖自东汉中叶以来,士大夫之群体自觉与个体自觉日臻成熟,党锢狱后,士大夫与阉宦阶级相对抗之精神既渐趋消失,其内在团结之意态亦随之松弛,而转图所以保家全身之计,朱子所谓"刚大方直之气,折于凶虐之余,而渐图所以全身就事之计"者,诚是也。自此以往,道术既为天下裂,士大夫以天下为己任之精神逐渐为家族与个人之意识所淹没。徐孺子寄语郭林宗:"大树将颠,非一绳所维,何为栖栖,不遑宁处?"即是士大夫不复以国家或社会为念之证。蔚宗谓"世士以离俗为高,而人伦莫相恤",得其情矣。自党锢以后下迄曹魏,就士大夫之意识言,殆为大群体精神逐步萎缩而个人精神生活之领域逐步扩大之历程。[80]当时社会上最具势力之士大夫阶层既不复以国家社会为重,而各自发展与扩大其私生活之领域,则汉代一统之局势已不得不坠。[81]一统之局既坠,则与之相维系之儒学遂失其效用,而亦不得不衰矣。故推原溯始,儒学之衰,实为士大夫自觉发展所必有之结局。

明乎儒学之所以衰,然后始可与论玄学之所由兴。青木正儿氏论清谈思想之萌芽,采武内义雄之说,谓儒学沉溺训诂拘泥末节之弊至魏明帝太和、青龙之际为最甚,而清谈适起于此时,此二现象之因果关系可以推测云。[82]此说自今日观之,已不足信。盖儒学章句烦琐之弊,早在东汉中叶已为治经者所不满,其后郑玄以至荆州学派之简化运动即承此要求而起,前文已论及之。王弼注易又复承此一运动而更进一步探求宇宙万物之根本原

理，遂牵连及于老子，通儒道而为一。故自学术思想之发展阶段言，玄学之兴起乃是汉末以来士大夫探求抽象原理之最后归趋。儒学之重心在人伦日用，形而上之本体本非所重，故夫子之言性与天道不可得而闻。汉末经学之简化运动，充量至极，亦仅能阐明群经之大义，而不能于宇宙万物之最高原理提出"统之有宗，会之有元"之解答，此在魏晋之士则犹以为未达一间，而无以满足其内心深处之需求也。《世说新语》卷一《言语》篇曰：

> 刘尹与桓宣武共听讲礼记。桓云：时有入心处，便觉咫尺玄门。刘曰：此未关至极，自是金华殿之语。

此虽东晋时事，然殊可以反映魏晋士大夫对儒学之一般心理，儒家经典所讲者仅为人事之理，故仍"未关至极"，必须进而探究统摄宇宙万物之最高原理，始为达玄境而可以安顿其自觉心也。《三国志·魏书》卷十《荀彧传》注引何劭《荀粲传》曰：

> 粲诸兄并以儒术论议，而粲独好言道，常以为子贡称夫子之言性与天道不可得闻，然则六籍虽存，固圣人之糠秕。粲兄俣难曰："《易》亦云：圣人立象以尽意，系辞焉以尽言，则微言胡为不可得而闻见哉？"粲答曰："盖理之微者非物象之所举也。今称立象以尽意，此非通于意外者也；系辞焉以尽言，此非言乎系表者也。斯则象外之意，系表之言，固蕴而不出矣。"

此尤为传统儒学因未能发展其形而上之学，故不复餍切人心之证，亦"咫尺玄门"一语之确解也。然此处牵涉一极重要之问题，不可不略加讨论。青木正儿论清谈之起源，谓不始于正始时代之王、何，而启自太和初年傅嘏与荀粲之谈论。今按：青木之说虽不无可取之处，然殊"未关至极"，兹请略言之。传统之解释以清谈始于正始者，并非纯指思想谈论而言，而谓援引老庄正式标立宇宙本体之论由王弼、何晏造其端也。若仅就思想谈论而言，则其事固当远溯至汉末，此点中篇已言之。然考青木之意，则实以谈老庄之玄虚发轫于荀、傅。青木氏之说出，中日学者多引据之，而日本方面尤视为莫大之创

见，故已久成定谳。[83]余于青木氏立论之根据尝反复推究，终觉心有未安，故敢略陈鄙见，以就教于中外博学通识之士。前引《荀粲传》又云：

> 太和初，到京邑与傅嘏谈。嘏善谈名理而粲尚玄远，宗致虽同，仓卒时或有格而不相得意。裴徽通彼我之怀，为二家骑驿，顷之，粲与嘏善。（参考《世说新语》卷二《文学》篇"傅嘏善虚胜"条及注）

《世说新语·文学》篇注引《管辂传》曰：

> 裴使君（徽）有高才逸度，善言玄妙也。

青木氏以荀、傅之"同宗致"，即是同奉道家之言，又谓"玄虚"、"虚胜"、"玄妙"皆指纯精道家之玄学而言。[84]今按青木氏所引之证据中最有力者为传中"粲诸兄并以儒术论议，而粲独好言道"一语。但一考上下文气，即知此处"道"字不必定指道家，而似以解作天道或道术之"道"为得。兹分三点证之。一、上文谓诸兄以儒术论议，则下文之"道"字显是承"术"字而来。术者具体而多端，道则为最高之抽象原理，适成对比，且与全篇旨意符合。若谓道家，则当作"好道"或"好道家言"，不得云"好言道"。二、下接"夫子之言性与天道不可得闻"，则尤为上文"道"字之确诂。三、全篇主旨在说明"言不尽意"，亦即从具体事象不足以见抽象原理之意，故鄙薄"术"而重视"道"，谓六籍皆圣人之糠秕。且全篇无一字及老庄之言，唯引《易经》为说，益见与道家无关。若取《世说新语·文学》篇注引《粲别传》之言较之，更可见余说之非谬，其言曰：

> 粲诸兄儒术论议各知名。粲能言玄远，常以子贡称夫子之言性与天道，不可得而闻也。然则六籍虽存，固圣人之糠秕。

此处省去"道"字，而代以"玄远"，则"道"与"玄远"可以互训。后世虽有解"玄远"为老庄者[85]，然最多只是后起之义，正始以前决不当作如是解。今试就本证论之，粲谓"嘏善谈名理，而粲尚玄远，宗致虽同，仓卒时或有格而不

相得意"。若改此句之"玄远"为"老庄"或"道家",则成何说耶?《世说新语》卷一《德行》篇"晋文王称阮嗣宗至慎"条注引李康(当作《家诫》"秉")曰:

> 上(文王)曰:然天下之至慎者,其唯阮嗣宗乎?每与之言,言及玄远(按:《晋书》卷四十九本传谓籍"发言玄远",其义尤显),而未尝评论时事,臧否人物,可谓至慎乎?

此处"玄远"二字虽在正始之后,亦显不能易为"老庄"或"道家"。盖"评论时事"、"臧否人物"皆涉具体,足以招祸,故嗣宗但言"玄远"。是知"玄远"者,抽象之谓也。今司马文王不在能言之列,若嗣宗每与之言,必言老庄,则文王亦必知其为不诚不实之游辞,方恼羞成怒之不暇,更何至再三兴至慎之叹乎?《世说新语》曰:

> 傅嘏善言虚胜,荀粲谈尚玄远。每至共语,有争而不相喻。裴冀州释二家之义,通彼我之怀,常使两情皆得,彼此俱畅。

据此则粲、嘏二人之思想本不相同,故裴徽亦但能疏通二家,使各得其情,并非合二义为一,明矣。至于二人"宗致"相同者,则或为俱尚抽象原理一点。盖"虚胜"亦是重抽象而不涉具体之义。[86]现存关涉荀粲之直接材料甚少,然就此有限之材料观之,殊未见粲为道家之确证。原文俱在,可以覆按。后世之人胸亘老庄清谈之一念,遂不觉望文生义耳。若知夫士大夫之谈论思想不必定涉老庄,而其风已畅于汉末[87],又知夫尚玄远,即探求抽象原理,为汉晋间士大夫内心自觉之一般倾向,无论儒、道、名理以至文学艺术而皆然,则正始之音,其来有自,而太和玄谈亦无足异矣。故谓荀、傅之谈论已先王、何而涉及宇宙之本体则可,至于援引道家,正式建立玄学体系,则王弼、何晏实为吾国中古思想史上划时代之人物,他人不能夺其席也。青木氏既谓荀、傅皆同奉道家,而卒以二人属之名理派,足见划分学派,其事极为困难。[88]盖其时士大夫重天地万物之根本原理之探求,凡可以达到此目的之方法,无论其为儒、道或名理皆加援引,并无后世门户之见。正始以后,众流汇合,虽轻重之间各有偏倚,然益不易强为之分别流派也。近世论清谈思想之起源又多

主自名理家演变而来之说(人物评论即属于名理一派)[89]。此亦一偏之见。盖论者见名理一派由具体事象发展至抽象原理之过程,而不见其他精神活动之领域亦莫不循同一趋向而进行,此岂能一一归之于名理学之影响?即以王辅嗣为例,其易学源出荆州,为汉末儒学简化运动之余绪,其注老亦有汉代之渊源可寻,如马融已有《老子注》。由是言之,正始之清谈思想,其来源为多元而非一元也。

复次,论魏晋玄学者,又谓其为对儒学之直接反动[90],则亦未能得持论之正。儒学之简化既早已蔚成运动,与玄学之尚虚玄至少在发展之趋向上,并行不悖,则二者之间似不应为正与反之关系。何晏、王弼皆儒道双修,并未叛离儒门,此点近人已有定论。故就一部分意义言,玄学正是儒学简化之更进一步之发展,所谓"千里来龙,至此结穴"者是也。如上文论易学之变迁可为例证。而此层之所以成为问题者,仍在对荀粲与其兄讨论"言不尽意"一段文字之解释。荀粲曰:"六籍虽存,固圣人之糠秕。"汤用彤先生与松本雅明氏均据此语而断定为道家对儒学之激烈反抗[91],鄙见于此点殊不敢苟同。若前文对"好言道"之解释为不误,则荀氏为道家一点已根本不能成立。吾人若扫除荀粲为道家之先入之见,再对原文细加玩味,即可知奉倩之言虽似激烈大胆,而实无反抗儒学之意,盖其全文唯在阐明"言不尽意"之旨。本乎此旨,则六籍既为圣人之言,自不足据之以窥圣道,而奉倩固以能言夫子之性与天道自负者,宜乎其糠秕六籍而不之顾矣。此亦犹汉末儒者以章句不足以知经籍之大义,遂鄙薄之而反求诸经传之本文,奉倩不过更进一步并传而弃之,欲径求圣人之道耳。前文谓玄学在部分意义上承继汉末以来儒学反求本义之精神,而发挥之至极,此亦其一端也。

儒道虽平流并进,然正始以后道家一支波澜日阔,而儒家则渐呈泉源枯竭之象,一盛一衰,其故果安在哉?前论儒学之衰,在于汉代一统之局不复能持续,故儒学丧失其旧有社会文化之效用。所谓儒学之效用者,具体言之,即其名教纲常之说可以维持稳定之社会关系,使上下有别,长幼有序,父子君臣等皆各安其分而已。然汉末以来,君臣一伦既随人心之分裂而渐趋淡漠,而父子一伦亦因新思潮之影响而岌岌可危。[92]此外如夫妇朋友之关系亦莫不发生变化[93],儒教旧有之安定作用遂不复能发挥矣。至于当时士大夫及一般子弟之所以背儒而向道者,则因儒术具有其普遍性与约束性,远不

若老庄自然逍遥之旨深合其自觉心灵追求自由奔放之趋向也。《嵇中散集·卷七《难自然好学论》有云：

推其原也，六经以抑引为主，人性以从欲为欢。抑引则违其愿，从欲则得自然。然则自然之得，不由抑引之六经；全性之本，不须犯情之礼律。固知仁义务于理伪，非养真之要术；廉让生于争夺，非自然之所出也。

叔夜此论最能道出儒学见鄙而道家转盛之症结所在，唯其旨意，盖由于重精神之自由也。《三国志·魏书》卷二十三《常林传》注引《魏略·清介传》所载沐并戒其子以俭葬之言略曰：

夫礼者，生民之始教，而百世之中庸也。故力行者则为君子，不务者终为小人，然非圣人，莫能履其从容也。是以富贵者有骄奢之过，而贫贱者讥于固陋，于是养生送死，苟窃非礼。……此言儒学拨乱反正、鸣鼓矫俗之大义也，未是夫穷理尽性、陶冶变化之实论也。若能原始要终，以天地为一区，万物为刍狗，该览玄通，求形景之宗，同祸福之素，一死生之命，吾有慕于道矣。夫道之为物，惟恍惟忽……

沐德信于正始中为三府长史，必有闻于王、何之玄论，故文中之道，取老子之旨。其人立身处世犹宗儒义，然求精神之自由则转慕庄老。是知儒学虽经简化，而终不能适应时代人心之需要，以挽救其衰落之命运者，实其本身之性质有以致之。还视老庄之言，则宗自然而返真我，外与物以俱化，内适性而逍遥，宜乎一世才智之士皆趋之若鹜，而莫能自拔矣。故儒学衰敝之原因，亦即道家兴盛之根据，探本穷源，要皆归于士之内心自觉而已。[94]

然玄学之发展，正始以降下迄晋初，路转峰回，犹多曲折，其间有自然与名教之争，崇有与贵无之辨，若徒持个体自觉一观念以为说，则亦失之远矣。自来论玄学之演变者，皆尝为之分别流派，然所依据之标准各异，故为说不同：有依思想之内容者[95]，有依时代之先后者[96]，有依持说之新旧者[97]，亦有依阶级之利害者[98]。由于着重点不同，所涉及之问题亦各殊，而皆有所

得。本篇所欲论者既不在检讨诸家之得失，亦不敢妄为综合调停之说，而仅在试从自觉之观点对玄学之发展历程重加解释，故与诸家纵有异同，亦非存心立异或曲意从同，其间盖有不期然而然者耳！依本文上二篇所论，汉晋之际士大夫之自觉至少可分为群体与个体之二不同层次。此二层次之自觉虽有不同，然皆顺士大夫社会成长之同一历史潮流而来，故其间关系至为密切。至于群体自觉与个体自觉间之交互作用究竟如何，本文则未尝论及。一则其事甚难，取证不易；再则牵涉过广，亦有乖文章之体例。兹以考释魏晋思想之流变必须涉及此点，故并而论之，盖亦可以见其大概焉！

与汉代一统之局相维系之儒学至郑康成或荆州学派之简化而告一段落，曹魏虽有恢复儒统之努力，而卒不能成功。《三国志·魏书》卷十五《刘馥传》载刘靖上疏陈儒训之本略曰：

> 自黄初以来，崇立太学，二十余年而寡有成者，盖由博士选轻，诸生避役，高门子弟耻非其伦，故无学者。虽有其名，而无其人；虽设其教，而无其功。[99]

是其明证，是以魏晋以下纯学术性之儒学虽未尝中断，而以经国济世或利禄为目的之儒教则确然已衰。[100]士大夫于如何维系社会大群体之统一与稳定既不甚关切，其所萦怀者遂唯在士大夫阶层及士大夫个体之社会存在问题。就此一角度言，魏晋思想之演变，实环绕士大夫之群体自觉与个体自觉而进行。盖群体自觉与个体自觉并不能常融合无间，其间颇有冲突抵触之事。如何消解此类冲突而使群己关系获致协调，遂为思想家所不能不注意之一中心问题。而对同一问题之不同答案，则形成流派之根本原因所在也。

正始之世，何晏、夏侯玄之辈虽口唱玄音，然未尝遗落世务，且矜心欲有所为，此固尽人知之矣。所可注意者，正始之世为士大夫阶层在政治上升降之一关键。盖曹魏以寒族继汉而兴，不得不用刑名法术以立威，故士大夫颇受压抑，上起孟德，下逮元仲，其风愈后而弥甚。《三国志·魏书》卷三《明帝纪》注引《魏书》曰：

> （明帝）好学多识，特留意于法理。

同书卷十三《王肃传》注引《魏略》云：

> 至太和、青龙中，中外多事，人怀避就。虽性非解学，多求诣太学。……诸生本亦避役，竟无能习学。

"中外多事，人怀避就"一语即足说明魏明"名法"之治颇扰士大夫阶层。明乎此，然后始能确知王弼、何晏辈主张无为而治之意义，实在批判曹魏之苛政，而为士大夫群体与个体争取自由也。《文选》卷十一何平叔《景福殿赋》有云：

> 除无用之官，省生事之政，绝流遁繁礼，反民情于太素。

李善注引《典略》曰：

> 魏明帝……许昌作殿，名曰景福，新成，命人赋之，平叔遂有此作。

其向明帝进言之意实至为显著。《列子》卷四《仲尼》篇张湛注引何晏《无名论》转述夏侯玄之言曰：

> 天地以自然运，圣人以自然用。

亦无为之旨也，而王弼注老发挥此意尤畅[1]。《老子》五十八章"其政闷闷"，王注曰：

> 言善治政者，无形、无名、无事、无政可举，闷闷然卒至于大治。

又"其政察察"注曰：

> 立刑名，明赏罚，以检奸伪，故曰察察也。



二十七章"故无弃人"注曰：

> 圣人不立形名以检于物，不造进向以殊弃不肖，辅万物之自然而不为始。

皆一方面批评名法之治，一方面复主张无为之意也。为政者若能法自然，为无为，则群己两融，人人皆得适其性而遂其情矣。故二十九章末注曰：

> 圣人达自然之至，畅万物之情，故因而不为，顺而不施。除其所以迷，去其所以惑，故心不乱而物性自得之也。

又十八章，"六亲不和有孝慈，国家昏乱有忠臣"注曰：

> 若六亲自和，国家自治，则孝慈忠臣不知其所在矣。鱼相忘于江湖之道，则相濡之德生也。

正始之世，士大夫之放诞尚未形成风气，故群体与个体之间并无显著之冲突，此点在王、何诸人思想中亦有痕迹可求。论王、何思想者均谓其儒道兼综，其说是也，然不知此正是群体自觉与个体自觉未有罅隙之象征。盖大体言之，儒家注重群体之纲纪秩序，道家则鼓舞个体之自由放任。今王、何诸人兼蓄而并揽之，于群己皆有安顿，此显有其社会背景，非故作调和妥协之论，殆可以推而知之也。抑更有可论者，自然与名教，无与有，在其后为思想冲突之焦点者，在王、何均有安排，而未成为问题。《老子》三十二章"始制有名"王弼注曰：

> 始制谓朴散始为官长之时也。始制官长，不可不立名分，以定尊卑，故始制有名也。

此名教出于自然，亦即二者并非对立之说也。《列子》卷四《仲尼》篇引何晏

《无名论》曰：

> 夫道者惟无所有者也。自天地已来，皆有所有矣，然犹谓之道者，以其能复用无所有也。

此则有无相通之说也。

正始之后，竹林名士再振玄风，魏晋思想又进入高潮阶段。[102] 竹林七贤之性格思想及家世背景颇不一致，甚难一概而论。但若仅就其思想大趋观之，较之正始则远为注重个体之自由，而轻忽群体之秩序。此亦有其政治社会之背景，盖典午当权，一反曹魏名法之政，务尚宽简，士大夫固已无须争取群体之自由，如前在曹魏之世之所为矣。近人有以司马氏之代魏为东汉儒家大族之复兴者，诚有以也。[103] 然此处有一疑难之点：即司马氏既代表士大夫阶层之利益，何以复对当时诸名士如何晏、夏侯玄、李丰之辈大加诛戮？实则此点并不难解释，盖此诸人皆以姻戚关系依附魏室以实现其无为之政治理想，与司马氏之欲篡夺曹家政权，其间虽无基本政策之殊异，而殊有权力之冲突，故卒至积不相容。《三国志·魏书》卷九注引《魏略》曰：

> （许）允闻李丰等被收，欲往见大将军（司马师）。已出门，回遑不定，中道还取袴，丰等已收讫，大将军闻允前遽，怪之曰："我自收丰等，不知士大夫何为匆匆乎？"

斯虽权诈之语，然亦可借以说明典午之诛戮名士乃出于个人间权力之斗争，非欲与士大夫阶层为敌也。士大夫阶层既不甚受干扰，个体自觉乃益得发展，竹林名士遂至率性放任，不拘礼法。其表现于思想方面者，则为菲薄经籍，直谈庄老。此一转变亦转可说明曹魏与典午政权性质之不同，盖若在魏明之世，名法见崇而浮华受抑，则竹林之风流必无出现之可能也。司马氏既当国，士大夫群体之自由大致已不成问题，但亦因此之故士大夫内部转发生分化：在朝者重社会秩序之维持，在野者重个体自由之开拓。当时所谓名教与自然之异同者，从士大夫自觉之观点言之，实起于对群体与个体之着重点不同。何以言之？盖士大夫发展其内心之自觉既久，则自然形成鄙薄世事



而游心物外之个性，与流行之礼法乃扞格难通，此观中篇所论可知。然若人人皆极端发挥其任情不羁之个性，而不愿为礼法所绳，则社会必趋于解体，亦为不证自明之理。何曾辈礼法之士所以深疾阮嗣宗者，职以此故，是以名教与自然之对立虽与士大夫之政治立场关系极为密切[104]，然其含义殊非政治立场一端所能尽也。兹请略论之。竹林七贤之中，真正反抗司马氏之政权者唯嵇叔夜一人，而叔夜之所以卒为司马氏所杀，虽与其反名教之激烈思想有关，然根本原因则在于其为曹魏之姻戚，且有实际反抗司马氏之行动两点。关于叔夜之死因，如《三国志·魏书》卷二十一《王粲传》注引《魏氏春秋》及《世说新语·雅量》篇注引《晋阳秋》及《文士传》等所言者皆不及《晋书》卷四十九本传之完备。其言略曰：

> 嵇康……与魏宗室婚，拜中散大夫。……东平吕安……为兄所枉诉，以事系狱，辞相证引，遂复收康。……（钟会）因谮"康欲助毌丘俭，赖山涛不听。……康、安等言论放荡，非毁典谟，帝王者所不宜容。宜因衅除之，以淳风俗。帝既昵听信会，遂并害之。

据此则叔夜之取祸实因其实际参与反抗司马之政治活动，至于思想激进犹是次要之因素。叔夜与毌丘俭之勾连，事诚有之。《三国志·魏书·王粲传》注引《世语》曰：

> 毌丘俭反，康有力，且欲起兵应之。以问山涛，涛曰不可。俭亦已败。

是知钟士季之能因私怨（事见上引《世语》条）谗害叔夜，易言之，即能动司马昭之心，端因叔夜有颠覆性之活动，否则叔夜虽倡自然而反名教，罪亦当不至死。观夫司马懿之诛何晏及司马师之戮夏侯玄、李丰等，即可以知叔夜终不得不死之故矣！阮嗣宗非毁名教，较之叔夜犹为有过，然以无政治派系之牵连，遂常得司马文王之护持，而以寿终（参阅《三国志·魏书》卷二十一《王粲传》注引《魏氏春秋》，《嵇中散集》卷二《与山巨源绝交书》及《晋书》卷四十九本传等）。由是乃益知叔夜之不必死于名教也。叔夜之死因既明，然后乃

可进而论名教与自然之对立，至少在部分意义上与群体自觉与个体自觉之冲突有关。礼法之士中最疾嗣宗者为何曾。颖考在政治方面所表现之人格如何，兹姑不加评论。但若就其家族私德言之，固是遵礼守法之士。以其平日批评嗣宗之旨衡之，亦可谓言行相符者也。《晋书》卷三十三本传曰：

> 曾性至孝，闺门整肃，自少及长，无声乐嬖幸之好。年老之后，与妻相见，皆正衣冠，相待如宾。己南向，妻北面，再拜上酒，酬酢既毕便出。一岁如此者，不过再三焉！

又引傅玄著论称曾及荀颛有云：

> 以文王之道事其亲者，其颖昌何侯乎？其荀侯乎？古称曾、闵，今曰荀、何。内尽其心以事其亲，外崇礼让以接天下。孝子，百世之宗；仁人，天下之命。有能行孝之道，君子之仪表也。

颖考在生前与身后均不为人所谅，其家族私德是否出乎伪作，今已无从考证，且在此亦非关重要。但就客观效用方面言，则何氏之遵循名教，确有利于士大夫群体纲纪之维持，无可疑也。傅玄亦以反玄虚、重纲纪著称，自是名教中人。《晋书》卷四十七本传载玄上疏曰：

> 近者魏武好法术，而天下贵刑名；魏文慕通达，而天下贱守节。其后纲维不摄，而虚无放诞之论盈于朝野，使天下无复清议，而亡秦之病复发于今。

其不满当时老庄自然之意态溢于言表。《意林》引傅子有云：

> 经之以道德，纬之以仁义，织之以礼法，既成而后用之。

则其积极之社会理想也。本传又曰：

> 玄天性峻急，不能有所容。每有奏劾，或值日暮，捧白简，整簪带，竦踊不寐，坐而待旦。于是贵游慑伏，台阁生风。

其为人之严正又可知。若此之类与其谓之纯为司马氏一家一姓之利益着想，则不如谓其注重士大夫群体秩序之维持更为妥当也。徒以司马氏已居最高之统治地位，亦因而最能收遵奉名教之利，遂使人于此难加分辨耳！

另一方面，嵇叔夜、阮嗣宗辈亦非不知群体秩序之重要，尤非不知当世礼法之士所疾于彼辈者为何，然而卒不顾者，一则不甘与当时诈伪鄙俗之社会共浮沉，一则内心自觉之境拓之已深，其性格确与具有高度束缚性之名教无法相容也。阮嗣宗《大人先生传》略曰：

> 世人所谓君子，惟法是修，惟礼是克。手执圭璧，足履绳墨。行欲为目前检，言欲为无穷则。少称乡党，长闻邻国。上欲图三公，下不失九州牧。独不见群虱之处裈中，逃乎深缝，匿乎坏絮，自以为吉宅也。行不敢离缝际，动不敢出裈裆，自以为得绳墨也。然炎丘火流，焦邑灭都，群虱处于裈中而不能出也。君子之处域内，何异夫虱之处裈中乎？(《阮步兵集》原文太长，此从《晋书》本传引)

此鄙世厌俗之意也。《嵇中散集》卷二《与山巨源绝交书》曰：

> 又纵逸来久，情意傲散，简与礼相背，懒与慢相成。而为侪类见宽，不攻其过。又读庄老，重增其放，故使荣进之心日颓，任实之情转笃。此犹禽鹿少见驯育，则服从教制，长而见羁，则狂顾顿缨，赴蹈汤火。虽饰以金镳，飨以嘉肴，愈思长林而志在丰草也。

此内心自觉纵放已久，不复能为礼法所拘之说也。嵇、阮集中此类思想随处可见，不必多所征引。虽其中不无遁辞之成分，然殊不得谓其全非肺腑之言也。细玩嗣宗之《大人先生传》及叔夜《与山巨源绝交书》，则俨然仲长统之《乐志论》，因知其内心修养，积之有素，岂朝夕之间，因反抗一家一姓之政权，便遽能有此恬淡襟怀，而持以为出处进退之权衡哉？嗣宗与叔夜虽逍遥

已久，不能遵世俗之礼法，然其本心则实未尝欲破坏群体之纲纪。《世说新语》卷五《任诞》篇云：

> 阮浑长成，风气韵度似父，亦欲作达。步兵曰："仲容已预之，卿不得复尔。"

注引《七贤论》曰：

> 籍之抑浑，盖以浑未识己之所以为达也。

《嵇中散集》卷十《家诫》篇所昭示于其子者亦多小心戒慎之辞。[105] 而《晋书》卷四十三《山涛传》复曰：

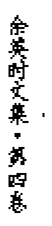
> （嵇）康后坐事，临诛，谓子绍曰："巨源在，汝不孤矣。"

《世说新语》卷二《政事》篇曰：

> 嵇康被诛后，山公举康子绍为秘书丞。绍咨公出处，公曰："为君思之久矣，天地四时犹有消息，而况人乎？"

不孤之语若属可信，则叔夜岂已有遗民不世袭之意耶？然则顾亭林"败义伤教"之论（《日知录》卷十三"正始"条）不徒可叹，抑更可悲矣。史料阙略，无从遽断，尤不敢存厚诬前贤之意。不过举此数例以说明阮、嵇诸人虽宗自然而未忘名教，虽开拓个体之自由而无意摧毁群体之纲纪而已。后进不达其心而妄为折巾效颦之举，卒致中原板荡，典午东迁，然诸贤固不任其过也。

就人格而论，老庄之徒与名教中人，贤与不肖隔自云泥，此当时及后世之公论也。然其故固不在名教与自然之本身有所轩轾，亦非群体与个体可有高下之判。追本穷源实在名教中人未能忘情富贵，而老庄之徒犹有安于贫贱者耳！《晋书》卷三十三《何曾传》曰：



然性奢豪，务在华侈。帷帐车服，穷极绮丽；厨膳滋味，过于王者。……食日万钱，犹曰无下箸处。……时司空贾充权拟人主，曾卑充而附之。……以此为正直所非。

同书卷三九《荀𫖮传》曰：

𫖮明三礼，知朝廷大仪，而无质直之操，唯阿意苟合于荀勖贾充之间。初皇太子将纳妃，𫖮上言贾充女姿德淑茂，可以参选，以此获讥于世。

如此礼法君子，宜乎嗣宗讥之为虱处裈中也。返视阮、嵇，则意境迥别。《阮步兵集·大人先生传》有云：

彼勾勾者，自以为贵夫世矣，而恶知夫世之贱乎兹哉！故与世争贵，贵不足争；与世争富，则富不足先。必超世而绝群，遗俗而独往……

《嵇中散集》卷四《答难养生论》曰：

富与贵是人之所欲者，盖为季世恶贫贱，而好富贵也。未能外荣华而安贫贱，且抑使由其道，犹不争不可令，故许其心竞。中庸不可得，故与其狂狷。此俗之谈耳，不言至人当贪富贵也。

由是而知自然与名教之优劣端在此而不在彼也。岂唯名教与自然而已哉！即同主老庄自然，其高下亦莫不由是而判。此则竹林名士之所以不得不始合而终离也。《世说新语》卷一《言语》篇（参阅《晋书》卷四十九本传）曰：

嵇中散既被诛，向子期举郡计入洛。（司马）文王引进，问曰："闻君有箕山之志，何以在此？"对曰："巢、许狷介之士，不足多慕。"王大咨嗟。

向子期入洛诚可谓之改图失节。然其所以至此者，亦非一朝一夕之故，其间

犹别有可说者。同书注引《向秀别传》略曰：

> 其进止无不同，而造事营生业亦不异。

是其人个性本有随波逐流之一面，与嗣宗之放达、叔夜之激烈，固区以别之矣。《嵇中散集》卷四黄门郎向子期《难养生论》有云：

> 若夫节哀乐，和喜怒，适饮食，调寒暑，亦古人之所修也。至于绝五谷，去滋味，窒情欲，抑富贵，则未之敢许也。……夫天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，崇高莫大于富贵。然则富贵，天地之情也。贵则人顺己以行义于下，富则所欲得以财聚人，此皆先王所重，关之自然，不得相外也。又曰富与贵，是人之所欲也。但当求之以道，不苟非义。……若睹富贵之过，因惧而背之，是犹见食之有噎，因终身不餐耳。

据此则子期思想亦自与阮、嵇有异。[illegible] 子期本其不忘富贵之心以注庄，郭子玄又推其意而广之，遂大畅玄风，立名教与自然合一之新说，与阮、嵇等自然与名教对立之论截然分途矣。向、郭名教与自然相同之说，近人已自不同之观点加以讨论，兹不欲更与时贤争刀锥之末。与本篇旨趣有关，而不能不略加注意者，厥唯向、郭新义对群体与个体之安顿如何耳！前已言及，王、何之世，士大夫群体自觉与个体自觉尚未有显著之冲突，故群己关系在其名教出于自然之理论中已获得初步之解决。正始以后士大夫群体之发展既不复有拘束，遂益与现实权利相混，而趋向腐化虚伪之一途。希志高远而不甘随波逐流之士大夫，重以内心自觉之所积已入深邃之境，于此一群体所遵循之礼法，乃最不能堪，而务以冲决世俗之网罗为快。其奔放腾跃之所及，乃浸有破坏世俗纲纪之势，至为礼法之士所不见容。此即以何曾、荀颉为代表之名教，与以阮籍、嵇康所代表之自然，所由形成对立也。然一世之士方以富贵为念，阮、嵇求个体自由解放之情虽为彼辈所深喜，其淡泊自甘之旨则非彼辈所能从，向、郭之解庄，即承此风而起者也。由是观之，竹林诸贤之分化盖时势之所趋，叔夜纵不见诛，亦未必能阻子期之入洛耳！[illegible] 向、郭解庄，大旨相同，向书今已不传，姑就郭注略推论之，不能详及也。郭象《庄子注序》有

云：

> 通天地之统，序万物之性，达死生之变，而明内圣外王之道。

据此则子玄实欲将王、何以来所有关于宇宙、自然、人事之抽象理论为一总集结，而成一首尾完具之思想体系。无论就时代或思想内容而论，老庄玄学发展至郭子玄，确已达到此种大综合之阶段。唯此点佚出本篇范围，可以不论。所可注意者，序言所谓"内圣外王之道"，自本篇之观点言，实即在消融个体自觉与群体自觉之冲突，使获得一更高之综合也。向、郭既主名教与自然不异，则不能不肯定君臣尊卑等有关群体之纲纪，《庄子·齐物论》"如是皆有为臣妾乎"郭注云：

> 臣妾之才而不安臣妾之任，则失矣！故知君臣、上下、手足、外内乃天理自然，岂直人之所为哉！

"其递相为君臣乎"注云：

> 夫时之所贤者为君，才不应世者为臣。若天之自高，地之自卑，首自在上，足自居下，岂有递哉！

《人间世》"臣之事君义也"注曰：

> 千人聚不以一人为主，不乱则散。故多贤不可以多君，无贤不可以无君。此天人之道，必至之宜。

"以礼饮酒者始乎治"注曰：

> 尊卑有别，旅酬有次。

此皆尊君臣之伦，重尊卑之序之说也。然向、郭解庄，其根本精神并不在此。

故《胠箧》"则圣人之利天下也少，而害天下也多"注曰：

> 信哉斯言。斯言虽信，而犹不可亡圣者，犹天下之知未能都亡，故须圣道以镇之也。群知不亡而独亡圣知，则天下之害又多于有圣矣！然则有圣之害虽多，犹愈于亡圣之无治也。

西方近代政治思想家尝有"政府为必要之罪恶"之说，影响甚大。而郭子玄固已于千余年前畅论斯义，诚可谓"孤明先发"者矣。子玄之意既不在推尊纲纪秩序，其所望于治道者则在无为，《在宥》"闻在宥天下，不闻治天下也"注曰：

> 所贵圣王者，非贵其能治也，贵其无为而任物之自为也。

子玄之无为思想与王、何复有不同。王、何之无为主要在反对生政以扰民，子玄之无为则是当政者鼓励民之自为，亦即要求个体之积极自由也。此义遍及全书，兹但引二三例如下。《在宥》"无为也而后安其性命之情"注云：

> 无为者，非拱默之谓也，直各任其自为，则性命安矣！

《天运》"使天下兼忘我难"注云：

> 圣人在上，非有为也。恣之使各自得而已耳！自得其为则众务自适，群生自足。

《徐无鬼》"予又奚事焉"注云：

> 夫为天下莫过自放任。自放任矣，物亦奚撄焉！故我无为而民自化。

子玄所注重者在个体之积极自由，而其说于《逍遥游》注开宗明义即已点出

之。其言曰：

> 夫大小虽殊，而放纵于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也。岂容胜负于其间哉！

然人人皆适性逍遥则必不能无冲突，故须强调"各当其分"一点。同篇"水之积也不厚"注云：

> 故理有至分，物有定极，各足称事，其济一也。若乃失乎忘生之主，而营生于至当之外，事不任力，动不称情，则虽垂天之翼不能无穷，决起之飞不能无困矣。

依子玄之意，人人皆当守其本分，不可逾越，此即重群体之纲纪而遵名教也。然人在其本分之内则当放任其性，以逍遥自适，此即倡个体之自由而宗自然也。夫放于自得之场，各得其分，而皆可以逍遥，则虽湛浮富贵之乡亦无妨乎宅心玄远，而发展个体之自觉矣。《逍遥游》"藐姑射之山有神人居焉"注曰：

> 夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中。世岂识之哉！徒见其戴黄屋，佩玉玺，便谓足以缨绂其心矣！见其历山川，同民事，便谓足以憔悴其神矣！岂知至至者之不亏哉！

《大宗师》："孔子曰：彼游方之外者也，而丘游方之内者也。"注云：

> 夫理有至极，外内相冥，未有极游外之致而不冥于内者也。未有能冥于内而不游于外者也。故圣人常游外以弘内，无心以顺有。故虽终日挥形而神气无变，俯仰万机而淡然自若。

此即所谓"内圣外王之道"，亦名教自然合一之妙谛也。子玄既抱如是之观点，则宜乎其于叔夜、嗣宗辈之务以超世绝俗为高者，期期以为不可。而别

创一"玄同"之新说,以调合统一个体与群体之冲突焉!《逍遥游》"吾将为宾乎"注略曰:

> 若独亢然立乎高山之顶,非夫人之有情于自守,守一家之偏尚。……故俗中之一物,而为尧之外臣耳!

《在宥》"独有之人是之谓至贵"注曰:

> 夫与众玄同,非求贵于众,而众人不能不贵,斯至贵也。若乃信其偏见,而以独异为心,则虽同于一致,故是俗中之一物耳!非独有者也。

嗣宗、叔夜自许能超世绝俗,而子玄反以"俗物"相讥,子玄诚得夫"理无是非"(《齐物论》注发明此义最详)之旨哉!此等处虽无确证,亦可断其必为子玄之创解。盖子期注庄之时,正豫于竹林之游,纵有情于富贵,又何至作是语耶?观夫子玄之不许"独异为心",即知彼所谓"独有之人",唯有流于贵游子弟之通达,而不复有真正内心自觉可言矣。至于"玄同"之说,据《天地》"汝将固惊邪"注曰:

> 故与世同波,而不自失,则虽游于世俗,而泯然无迹。岂必使汝惊哉!

及《山木》"子其意者"注所云:

> 夫察焉小异,则与众为迕矣。混然大同,则无独异于世矣。

又《逍遥游》"若夫乘天地之正"注曰:

> 故乘天地之正者,即是顺万物之性也。……此乃至德之人,玄同彼我者之逍遥也。

则正是顺世随俗之自然义，与子期《难养生论》所言者旨趣符合，知必为向、郭两家所共有之见解也。顺世随俗既为自然，与时消息自亦为向、郭自然义中所应有之节目。《人间世》注曰：

与人群者，不得离人，然人间之变，故世世异。宜惟无心而不自用者，为能随变所适，而不荷其累也。

呜呼！此非山巨源所谓"天地四时，犹有消息"--说之理论化耶？夫叔夜、嗣宗亦非真以自然与名教为对立，名教苟出乎自然，则二者正可相辅相成。徒以魏末之名教，如何曾辈所代表者，殊非嗣宗、叔夜所能堪，故不得不转求自我之超世绝俗耳！史称阮、嵇等均尝有济世志，殆亦欲转移一世之颓风，使末流之礼法重返于自然之本。不期富贵移人，嗣宗、叔夜所志不遂，而向、郭解庄，反使绝俗之自然下侪于末流之名教，于是昔日之变俗归真，今悉为移真从俗矣！《晋书》卷四十九《向秀传》谓秀为庄书解隐：

发明奇趣，振起玄风。读之者超然心悟，莫不自足一时也。

郭象《庄子注序》曰：

虽复贪婪之人，进躁之士，暂而揽其余芳，味其溢流，仿佛其音影，犹足旷然有忘形自得之怀。

不幸读向、郭书而自足自得者多不免于贪婪进躁，故道家之言虽风靡一时，而漆园之旨亦已但足与当时之名教相表里而已。回视竹林之游，又乌得不使人兴邈若山河之叹哉！然思想之流变常与社会史为不可分，故亦未应孤立而观。通览汉晋之际士大夫阶层发展之大势，阮、嵇一流之终不能畅，与夫庄老玄言之流人向、郭一途，亦诚可谓为必然之归趋。故子期之失图与子玄之媚俗，皆有其不期然而然者在，读史者但求明其流变之真迹而已，不足深责也。

然向、郭之旨有其同，亦有其异。子期承王弼诸人之旧谊，仍主有生于

无之说。至于玄注庄则反是，而谓无不能生有，天地万物皆是有。此盖因其说最后出，综合各家，已采及裴頠《崇有论》之旨矣。[106] 有无之争本是玄学问题，但玄学问题有时亦与社会问题相关涉。当争论之初起，崇有者尚名教，故重群体之纲纪，贵无者则宗自然，故主个体之自由。大抵向、郭一派之调和群己冲突，其立足点在个体之自由，而裴頠一派之调和论其立足点则在群体之纲纪。至于郭象，虽采裴頠之有，而已融入其物无大小皆得适性逍遥之理论中，故并无伤其与向秀同属于一派。此亦当时玄学名家互相吸收他人之创见以完成自己之体系而竞求超越之一端，然今不能详论之矣。《晋书》卷三十五《裴頠传》曰：

> 頠深患时俗放荡，不尊儒术。何晏、阮籍素有高名于世，口谈浮虚，不遵礼法，尸禄耽宠，仕不事事；至王衍之徒，声誉太盛，位高势重，不以物务自婴，遂相放效，风教陵迟，乃著崇有之论，以释其蔽。

此其作意明为维护群体之纲纪也。故《崇有论》有云：

> 贱有则必外形，外形则必遗制，遗制则必忽防，忽防则必忘礼。礼制弗存，则无以为政矣。

又曰：

> 是以立言借于虚无，谓之玄妙；处官不亲所司，谓之雅远；奉身散其廉操，谓之旷达。故砥砺之风，弥以陵迟。放者因斯，或悖吉凶之礼，而忽容止之表，渎弃长幼之序，混漫贵贱之级。其甚者至于裸裎，言笑忘宜，以不惜为弘，士行又亏矣。

此皆显然针对当时倡个体自由之虚无派破坏社会秩序而发也。故论中又以"崇济先典，扶明大业，有益于时"为言。史称：

> 王衍之徒，攻难交至，并莫能屈。

则群体与个体二派之分，其情宛然可见。盖晋初倡个体自由解放之一派承竹林七贤中阮籍、刘伶等之放诞而来，内心之修养虽远为不足，而形骸之放浪犹且过之，于群体纲纪极具破坏作用。《世说新语》卷一《德行》篇云：

> 王平子、胡毋彦国诸人，皆以任放为达，或有裸体者。乐广笑曰："名教中自有乐地，何为乃尔也。"

注引王隐《晋书》曰：

> 魏末阮籍嗜酒荒放，露头散发，裸袒箕踞。其后贵游子弟阮瞻、王澄、谢鲲、胡毋辅之之徒，皆祖述于籍，谓得大道之本。故去巾帻，脱衣服，露丑恶，同禽兽。甚者名之为通，次者名之为达也。

实则放诞之风早起于汉末，为士之个体自觉之表征，嗣宗承之而益为恣肆耳！此层中篇已略及之，而《抱朴子·疾谬》篇评述尤详。兹再举一例以明其源流所自。《太平御览》卷四九八《应璩与崔元书》云：

> 岂有乱首抗巾，以入都城，衣不在体，而以适人乎？昔戴叔鸾箕坐见边文礼，此皆衰世之慢行也。

汉末以来放诞之风，经竹林名士，下迄晋初，固未尝中断。然其内在精神则愈传愈失其真。东晋之世戴逵尝论之曰：

> 若元康之人，可谓好遁迹而不求其本。故有捐本徇末之弊，舍实逐声之行，是犹美西施而学其颦眉，慕有道而折其巾角，所以为慕者，非其所以为美，徒贵貌似而已矣！（《晋书》卷九十四《隐逸传》本传）

此辈形放之徒最为当时重群体纲纪者如裴頠所深疾。至于乐广，其思想虽与裴頠有别，但其尚名教一点与裴氏实不异，观其对任诞之行之非笑可知，

故亦当归之于重群体之一派。所可注意者，贵游子弟之通达固与竹林名士不可同日而语，而尚名教之士如裴、乐诸人，较之何曾、荀顗、傅玄等，其思想与行为亦令人有隔世不相酬接之感。盖何、傅之徒，在议论上犹执流俗之儒家理论，别无胜解足以服人；在行为上则拘于礼法之末节，亦非能有至德懿行足以感人。故嗣宗虽面受何曾呵斥而殊不以为意，谈笑饮食自若也。裴頠、乐广则不然。裴、乐亦属清谈之士，逸民以名理擅长，彦辅以简约见称，故彼等之维护群体纲纪不采传统儒家之说，而以玄学为立论之根据，如《崇有论》即一例也。此诚所谓入室操戈，而主张个体自由之谈士遂亦不能漠然置之矣，然而裴、乐辈之护持群体纲纪，实已多调和折中之意。盖彼等自身亦已深受虚无思潮之激荡，非复能遵循礼法，如虱之处裈然。乐彦辅所谓"名教中自有乐地"者，意即群体纲纪之中，仍有个体发挥其自由之余地，不必出于破坏秩序一途也。《世说新语》卷二《文学》篇"裴成公作崇有论"条注引《晋诸公赞》曰：

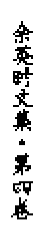
> 頠疾世俗尚虚无之理，故著崇有二论以折之。才博喻广，学者不能究。

所谓"崇有二论"者，据《三国志》卷二十三《裴秀传》注引陆机《惠帝起居注》曰：

> 頠理具渊博，赡于论难。著崇有、贵无二论，以矫虚诞之弊，文词精富，为世名论。

是逸民尚有贵无之论，与崇有相足，惜今已不传耳。自《贵无》之篇名推之，则其文或是纠正流行之虚无说，而使之符同于崇有之旨。易言之，即在崇有之大前提下，重新估定无之价值也。无论如何，逸民既兼论有无，则其调和综贯之意已甚显然，无待多所取证。《崇有论》有云：

> 人之既生，以保生为全；全之所阶，以顺感为务。若味近以亏业，则沈溺之衅兴；怀末以忘本，则天理之真灭。



是逸民固肯定个体之价值，但以个体之自由必须以群体之纲纪为其际限耳！至于彦辅，若就其玄学思想言，则固当属于虚无一派。《世说新语·文学》篇"裴成公作崇有论"条注引《晋诸公赞》曰：

> 乐广与頠清闲欲说理，而頠辞喻丰博，广自以体虚无，笑而不复言。

但就其社会思想言，则彼又以名教自许。此虽似矛盾之论，而实出于调合之情也。《晋书》卷四十三本传谓广：

> 凡所论人，必先称其所长，则所短不言而自见矣！人有过，先尽弘恕，然后善恶自彰矣！

则俨然儒家忠恕之道也。本传又谓广"动有理中"，则行事盖有取于中庸之旨也。凡此种种皆足显其注重人伦纲纪之用心，而未可徒以玄谈领袖视之。总之，下逮元康之世，思想已进入调合折衷之阶段，故裴頠重名教而犹留意于贵无之说，郭象宗自然而亦有取于崇有之论，虽各家着重点有所不同，而纵观其衍变之迹，则玄学思想之分合，实与调整群己关系之社会要求之间有一种微妙之照应性，盖无可疑也。

论魏晋思想者常好言儒道之分合问题。实则以儒道分别流派，其间颇多扞格难通之处，殆未能触及其根本症结之所在也。就本文所已指陈者观之，则所谓儒，大体指重群体纲纪而言，所谓道，则指重个体自由而言。故与其用儒道之名而多所凿枘，何如采群己之分而更可发古人之真态乎？魏晋南北朝之士大夫尤多儒道兼综者，则其人大抵为遵群体之纲纪而无妨于自我之逍遥，或重个体之自由而不危及人伦之秩序者也。所谓个体之自由或道家，其事易了，而所谓群体之纲纪或儒学，则犹略有可说者。自汉代一统之局既坏，而儒学遂衰，此义前已论及之矣。但此特就汉代儒学经国济世之本质而言耳！而儒学之为物，下可以修身齐家，上可以治国平天下，固未尝拘于一格也。汉社既屋，经国之儒学乃失其社会文化之效用；而宋明理学以前，儒家性命之学未弘，故士大夫正心修身之资，老释二家亦夺孔孟之席。

唯独齐家之儒学，自两汉下迄近世，纲维吾国社会者越二千年，固未尝中断也。而魏晋南北朝则尤为以家族为本位之儒学之光大时代，盖应门第社会之实际需要而然耳！沈垚《落驯楼文集》卷八《与张渊甫书》有云：

> 六朝人礼学极精，唐以前士大夫重门阀，虽异于古之宗法，然与古不相远。史传中所载多礼家精粹之言。……古人于亲亲中寓贵贵之意，宗法与封建相维，诸侯世国，则有封建；大夫世家，则有宗法。

诚一针见血之论也。明乎此，然后乃知魏晋南北朝之所谓群体纲纪实仅限于以家族为本位之士大夫阶层，而不及于整个社会。何曾语司马昭之言曰“明公方以孝治天下”，自来论者皆以司马氏篡曹魏之业，不能倡忠德，遂独标一孝字。斯言是矣，而殊未能尽。盖与汉代一统之局相维系之儒学既不复为士大夫所重，忠德固已失去社会号召力，而唯有倡孝道始能动人之心，以其最为士大夫群体纲纪之维持所需要故也。故六朝礼学虽精，其施用于朝廷之仪礼犹为虚文，唯纲维士大夫上层社会之礼法始具实效耳！《日知录》卷十三“正始”条黄汝成《集释》引杨编修（绳武）之言曰：

> 六朝风气论者以为浮薄，败名检，伤风化，固亦有之。然予核其实复有不可及者数事，曰：尊严家讳也，矜尚门地也，慎重婚姻也，区别流品也，主持清议也。盖当时士大夫虽祖尚玄虚，师心放达，而以名节相高，风义自矢者，咸得径行其志。至于冗末之品，凡琐之材，虽有陶猗之赀，不敢妄参乎时彦；虽有董邓之宠，不敢肆志于清流。而朝议之所不及，乡评巷议犹足倚以为轻重。故虽居偏安之区，当陆沉之后，而人心国势犹有与立，未必非此数者补救之功，维持之效也。

按：文叔所言，其关涉道德判断者，于此可以不论，然本文所论群体纲纪与个体自由之分际则胥可本是而观之。六朝门第社会之纲纪诚赖此数事而立，然其所以卒至偏安陆沉者亦未始不与此有关也。

附记：本文属稿期间曾先后与钱师宾四（通信）及杨师联陞商讨，启悟良多。脱稿后又蒙杨师联陞细阅一过，多所是正。谨此致谢！唯文成于仓促，

涉猎未周，疏漏必所不免，一切错误均当由作者负责也。

注　释

[1]　关于东汉士族之政治经济背景，可参阅下列诸文：杨联陞：《东汉的豪族》，《清华学报》第十一卷第4期；蒙思明：《六朝世族形成的经过》，《文史杂志》第一卷第9期；谷霁光：《六朝门阀》，《武汉大学文哲季刊》第五卷第四号。

[2]　杨师联陞论豪族之分化，称"富而甚无知"之外戚宦官为浊流，而以一般"不甚富而有知"之士大夫为清流（《东汉的豪族》，1043页），其说甚是，但于此种分化究始于何时一点则未加讨论。Balazs论汉末之社会危机与政治哲学亦分别外戚宦官与士大夫为不同之社会阶层，而谓士大夫在党锢入狱以前尚未确然形成一社会阶层。其说似偏于从士大夫与外戚宦官之斗争状态，即清议与结党等特殊事象上，观察士大夫阶层之成长，此层恐犹有商榷之余地。唯其辞旨既甚简略，则亦无须深辨之也。参阅 Etienne Balazs, *La crise sociale et la philosophie Politique à la fin des Han*. T'oung Pao, 1949, cspr SS. 84～89。英译本见 *Chinese Civilization and Bureaucracy*. Yale University Press, 1964, pp. 188～192。

[3]　按《后汉书》八十四《列女传·袁隗妻传》，隗问之曰："南郡君学穷道奥，文为辞宗（章怀注：融为南郡太守）而所在之职辄以货财为损。何耶？"对曰："孔子大圣，不免武叔之毁；子路至贤，犹有伯寮之愬。家君获此，固其宜耳。"又同书卷六十上《马融列传》亦谓融"达生任性，不拘儒者之节"。则郗卿所谓"士节不持"者固不必定指其折节于梁冀之事也。然考范蔚宗论曰："马融辞命邓氏，逡巡陇汉之间，将有意于居贞乎！既而羞曲士之节，惜不赀之躯，终以奢乐恣性，党附成讥。"而本传复明有"以此颇为正直所羞"之语，则三辅高士之所以不造其门者，恐终不能不与此事有关也。

[4]　贺昌群：《魏晋清谈思想初论》（商务，1947），论季长为梁冀作章草，诬奏李固事，专从老庄思想一端为之开脱（16页），虽得之而犹未尽也。

[5]　参阅唐长孺：《魏晋才性论的政治意义》，《魏晋南北朝史论丛》，308页，1955。

[6]　《后汉书》卷五十三《申屠蟠传》云："先是京师游士汝南范滂等非讦朝政，自公卿以下皆折节下之。太学生争慕其风，以为文学将兴，处士复用。"蟠独叹曰："昔战国之世，处士横议，列国之王，至为拥彗先驱，卒有坑儒烧书之祸。今之谓矣！"此当时士大夫自觉其与先秦处士之历史地位相同之明证也。

[7]　范仲淹为秀才时即以天下为己任，此世所习知者也。故世之论士大夫以天下为



己任之精神者莫不溯其源至希文。《宋史》卷三百十四《范仲淹传》谓仲淹"每感激论天下事奋不顾身,一时士大夫矫厉尚风节,自仲淹倡之"。钱师宾四论宋代士大夫之自觉精神亦谓其由希文正式呼唤出来(见《国史大纲》下册,396～397页),诚是也。然希文以天下为己任之精神虽有其特殊之时代背景,其历史之先例则不能不求之于东汉季年士大夫之自觉。Arthur F. Wright论希文"先天下之忧而忧,后天下之乐而乐"之精神,谓其从佛教大乘之舍己为人精神转来,并本此而推论宋儒之伦理观(见 *Buddhism in Chinese History*, Stanford, 1959, p. 93),其说虽不无所见,但恐不足以解释宋儒精神之全部。《孟子·梁惠王下》已云:"乐以天下,忧以天下。"荀悦《申鉴》卷四《杂言上》云:"为世忧乐者,君子之志也;不为世忧乐者,小人之志也。太平之世,事闲而民乐遍焉。"则希文忧乐论固是儒家旧统,何必定出释氏耶!按:宋儒于东汉士大夫之名节,颇加推许,但不许其为见道耳。《二程语录》卷一云:"后汉人之名节,成于风俗,未必自得也。然一变可以至道。"又同书卷十一云:"东汉士人尚名节。只为不明理,若使明理,却皆是大贤也。"朱子《答刘子澄书》云:"近看温公论东汉名节处,觉得有未尽处。但知党锢诸贤趋死不避,为光武、明、章之烈,而不知建安以后中州士大夫只知有曹氏,不知有汉室,却是党锢杀戮之祸有以驱之也。"(见《朱文公文集》卷三十五,四部丛刊初编缩本,第三册,165页。)据此二程深赏东汉之名节甚明,至道理之说自是时代眼光之不同,于此可置不论。至于朱子批评东汉名节之不足处及党锢以后士大夫之转变与本文主旨甚有关系,后文当论及之也。下逮明末清初诸儒有亡天下之痛,故议论为之一变。倡"天下兴亡,匹夫有责"之顾亭林遂谓东汉末造"朝政昏浊,国事日非,而党锢之流,独行之辈,依仁蹈义,舍命不渝,风雨如晦,鸡鸣不已。三代以下风俗之美,无尚于东京者"(《日知录》卷十三"两汉风俗"条)。又以宋代士大夫与东京相比论,并引《宋史》之言,而申论之曰:"真、仁之世田锡、王禹偁、范仲淹、欧阳修、唐介诸贤以直言谠论倡于朝,于是中外荐绅知以名节为高,廉耻相尚,尽去五季之陋。故靖康之变,志士投袂,起而勤王,临难不屈,所在有之。及宋之亡,忠节相望,呜呼!观哀平之可以变而为东京,五代之可以变而为宋,则知天下无不可变之风俗也。"(同卷,"宋世风俗"条)宋明儒者深有契于东汉士大夫之精神,于此可见一斑。虽然,此意固非文字考证之事所能尽其万一者,上述云云,亦不过初引端绪而已。

[8] 按吊祭最是士大夫集会之场合,且其风愈后而愈甚。《后汉书》卷六十二《陈寔传》(参阅《三国志·魏书》卷二十二《陈群传》裴松之注)曰:"寔久绝人事,饰巾待终而已。……中平四年,年八十四,卒于家。何进遣使吊祭,海内赴者三万余人,制衰麻者以百数。"然同传又云:"中常侍张让权倾天下。让父死,归葬颍川,虽一郡毕至,而名士无往者。让甚耻之。"此亦士大夫具群体自觉之意识之一好例也。

[9] 按《三国志·魏书》卷十《荀彧传》裴注引《典略》曰:"中常侍唐衡欲以女妻汝南傅公明,公明不娶,转以与彧。父绲慕衡势,为彧娶之,彧为论者所讥。"松之按曰:"汉纪

云：唐衡以桓帝延熹七年死，计彧于时年始二岁，则彧婚之日，衡之没久矣！慕势之言，为不然也。臣松之又以为绲八龙之一，必非苟得者也。将有逼而然，何云慕势哉？'"今按松之之说甚是。《后汉书》卷七十《荀彧传》云："绲畏惮宦官，乃为彧娶中常侍唐衡女。"比较《魏书》慕势之说远为得其情实。兹以此事颇足说明东汉士大夫之群体自觉，故特表而出之，亦兼以补正朱子之言之所未详。

[10] 参阅《东汉的豪族》，1062～1063 页；《六朝世族形成的经过》、《国史大纲》上册，156 页。

[11] 近人讨论见《东汉的豪族》，1034～1035 页；《国史大纲》第十二章"二重的君子观念"条；吕思勉：《秦汉史》第十四章第四节"秦汉时君臣之义"条。

[12] 参看杨树达：《汉代婚丧礼俗考》(商务，1933)，191～192 页，又 195～196 页所引诸条。

[13] 侯康《后汉书补注续》"谥为文忠先生"条曰："蔡中郎集有朱公叔谥议云：本议曰：忠文子。案名之以子配谥者，皆诸侯之臣也。至于王室之卿大夫，其尊与诸侯并，故以公配。府君，王室亚卿也。曰公犹可，若称子则降等多矣！惧礼废日久，将诡时听，周有仲山甫、伯阳嘉父，优老之称也；宋有正考父，鲁有尼父，配谥之称也。可于公、父之中，择一处焉。案中郎别有朱公叔碑。首云：忠文公益州太守朱君。后云：歆惟忠文，时惟朱父。盖称父而不称子，犹前议也。而本传则称先生，岂当时以公、父俱骇所闻，故废邕议不用，而但作泛词耶？本传以忠文为文忠，亦误倒。"侯氏此疑亦足说明私谥之事在当时极为突出，致招非议于多方，故附录于此，以备参证。

[14] 惠氏《补注》卷九"袁著"条及王先谦《后汉书集解·梁统传》附冀传均以此文末句为陈群汝颍士论之文，恐误。

[15] 参阅杨筠如：《九品中正与六朝门阀》，70 页，商务印书馆，1930。

[16] 《太平御览》六百六引《杂事》曰："高彪字义方，吴郡人，……尝诣大儒马融，辞不见。彪复刺其书曰：伏问高问，为日久矣！冀一见宠光，叙腹心之愿，以启其蔽，不图辞以疾……"则季长之疾明是托词矣！

[17] 《三国志·魏书》卷十二裴注谓融被杀在建安十二年，未详孰是。

[18] 关于南北朝士大夫之高自标持之风可看《九品中正与六朝门阀》，101～103 页；王伊同：《五朝门第》下篇，57～61 页，金陵大学中国文化研究所，1943。

[19] 陈寅恪：《陶渊明之思想与清谈之关系》(燕京大学哈佛燕京社，1945 年)云："《世说新语》记录魏晋清谈之书也。其书上及汉代者，不过追溯缘起，以期完备之意。惟其下迄东晋之末刘宋之初迄于谢灵运，固由其书作者只能述至其所生时代之大名士而止，然在吾国中古思想史，则殊有重大意义，盖起自汉末之清谈适至此时代而消灭，是临川康王不自知觉中却于此建立一划分时代之界石及编定一部清谈之全集也。"(32～33 页)按

陈先生注重清谈思想之流变，故重视《世说新语》年代之下限，其说诚不可易。但若从士大夫新生活方式之全部着眼则尤当注重其上限，清谈特其一端耳！而《世说新语》所载固不限于清谈也。

[20] 意大利文艺复兴最以人之觉醒著称。名史家Burckhardt著《意大利文艺复兴之文化》(*The Civilization of the Renaissance in Italy*)论述之，称为文化史著述之楷模焉！其书论个体之发展一章颇足为本节之参考，以14、15世纪意大利知识分子个性发展之环境与历程与吾国汉晋之际之士极多相似之处故也。但为避免行文之枝蔓计，本文不拟详加引证比较。读者对此问题有兴趣者，自行参阅该书可也。又以魏晋时代比较于意大利文艺复兴，其事不始自作者，可参看森三树三郎：《魏晋时代における人间の发见》一文，《东方文化の问题》第一号，京都大学，122～201页；J. K. Shryock英译刘劭《人物志》之导论中亦以文艺复兴之思潮与汉魏时代作一比较，见*The Study of Human Abilities*，New Haven，1937，p. 14。

[21] 好异之风尚必当推源至东汉士大夫之个体自觉，魏晋以下不过承其流而加以推波助澜耳！近人有谓魏晋志怪小说之社会根源在于魏以下知识分子之思想分化者，盖溯其流而未能穷其源之论也。(参阅范宁：《论魏晋时代知识分子的思想分化及其社会根源》，《历史研究》，131页，1955年第4期。)

[22] 关于汉魏好名之风之讨论可参阅唐长孺《魏晋玄学之形成及其发展》一文，《魏晋南北朝史论丛》，316～319页。

[23] 汤用彤先生云："后汉书袁奉高不修异操，而致名当世。则知当世修异操以要声誉者多也。"所见甚是，见《读人物志》，《魏晋玄学论稿》(1957)，8页。

[24] 近人于此已多有论及之者。参阅陈寅恪：《逍遥游向郭义及支遁义探源》，《清华学报》第十二卷第2期(1937年4月)，309～310页；唐长孺：《清谈与清议》，《魏晋南北朝史论丛》，316～319页、295～297页；汤用彤：《读人物志》，《魏晋玄学论稿》(1957)，16页。

[25] 参阅日人冈村繁：《郭泰、许劭の人物评论》，《东方学》第十辑，59～60页

[26] 参阅汤用彤：《读人物志》，5～6页；汤用彤、任继愈：《魏晋玄学中的社会政治思想和它的政治背景》，《历史研究》，71页，1954(3)。关于《人物志》在汉晋之际思想史上之意义，可看钱穆的《略述刘劭人物志》，收入《中国学术思想史论丛》第三册，53～60页，台北东大图书公司印行，1977。

[27] 陈寅恪先生已指出此点，见《逍遥游向郭义及支遁义探源》，310页。

[28] 《后汉书·郭林宗传》所载之鉴识故事均是关于才与性之评论，而重性过于重才。兹引其较明显之例二三则于下以备参证：

"黄允字子艾，济阴人也，以儁才知名。林宗见而谓曰：'卿有绝人之才，足成伟器，然

恐守道不笃将失之矣!'"

"谢甄字子微,汝南召陵人也,与陈留、边让并善谈论,俱有盛名。每共候林宗,未尝不连日达夜。林宗谓门人曰:'二子英才有余而并不入道,惜乎'!"

可见林宗论人每以才与道并举,道即指德行,亦即善恶之性而言也。虽有过人之才而德性可疑,亦为林宗所不取,则又重性过于重才之确证矣。本传又云:

"王柔字叔优,弟泽,字季道,林宗同郡晋阳县人也。兄弟总角共候林宗以访才行所宜。"

今按:才行二字极可注意,盖即是才能与性分之另一说法也。据此则才与性为林宗鉴识之两大标准,亦可谓信而有征矣。

[29] 汤用彤先生谓人物评论成为专门之学事在曹魏之世,又以探求人事之原理,事始魏初(《读人物志》,16～17页),虽不失史家谨慎之旨,但若就汉晋间思想变迁之一般背景言之,似嫌稍迟。盖思想发展之阶段未必尽与政治发展相符合也。其详当于下篇论之。

[30] 日人冈崎文夫亦谓言与貌为当时士大夫博取声誉之两种手段。见其所著《魏晋南北朝通史》,504页,昭和二十九年再版。

[31] 杨筠如:《九品中正与六朝门阀》,80页。

[32] 参见贺昌群:《魏晋清谈思想初论》,15页。

[33] 此处论清谈与清议之关系本唐长孺《清谈与清议》一文,见《魏晋南北朝史论丛》,289～297页。又关于汉晋清谈内容之详细分类,可参看板野长八:《清谈の一解释》,《史学杂志》,第五十编第3号,70～98页。

[34] 《清谈与清议》,291页。

[35] 持此说者中国方面有陈寅恪先生(《陶渊明之思想与清谈之关系》,3页,《逍遥游向郭义及支遁义探源》,309页)、汤用彤先生(《读人物志》,16页)、范寿康先生(《魏晋的清谈》,239～240页),日本方面有青木正儿(《清谈》,岩波讲座,《东洋思潮》,昭和九年九月,5页)。

[36] 宫崎市定亦谓清谈与清议意义原本相同,其后清议即渐衰,清谈乃与之分离。又谓清谈与清议之分化事在汉魏之交(见所著《清谈》一文,《史林》第三十一卷第一号,5页)。按:宫崎氏讨论清谈与清议之关系,其角度虽与作者不同,但其划分二者离合之时代则颇可与本文相发明。又斯波六郎《后汉末期の谈论について》(《广岛大学文学部纪要》第八号,213～242页,1955年10月)亦分"谈论"为"批评的"与"探究的"两类。前者以人物批评为主,后者则讨论学术思想。"批评的谈论"盛于桓灵之世,"探究的谈论"则盛于灵献之世,读者并可参阅。最近Richard B. Mather英译《世说新语》(*Shih-shuo hsin-yu: A New Account of Tales of the World*, University of Minnesota Press, 1976)亦在其序言中对清议与清谈的关系有所讨论。

[37] 此点钱师宾四早已言之，见《国学概论》上册，138～139 页，商务印书馆，1930。

[38] 关于马季长之人生观之讨论可参看贺昌群《魏晋清谈思想初论》，16～19 页。但贺书过分强调政治背景，未能深入士大夫内心转变之隐微，故所论尚不免肤泛耳！

[39] 关于古代之避世思想，可参阅钱师宾四《记春秋时代人之道德精神》下篇“介之推”条，《新亚学报》第二卷第 2 期，1957 年 2 月。

[40] 汉代之隐逸可看松本雅明的《后汉の逃避思想》，《东方学报》，第十二册之三，东京，昭和十六年，381～412 页。

[41] 松本雅明氏已于此点略有论及，见《后汉の逃避思想》，400、409～410 页。

[42] 王瑶：《论希企隐逸之风》，《中古文人生活》（棠棣，1951）论魏晋以下士大夫之避世甚详，但惜其过分着重政治社会背景，而未能自士之内心觉想立论。中古士大夫最重脱落形迹。宅心玄远，故得鱼则忘筌。今之治史者虽当发掘其现实之根源，但亦不宜矫枉过正，而完全忽视其内在之一面。否则纵得其形象亦必不能心知其意也。

[43] 黄老观念在汉代凡数变，养生道述不过其一端已。兹以非本文所欲论列，故不详及。其详可看秋月观暎《黄老观念の系谱》，《东方学》第十辑，69～81 页。又《后汉书·文苑列传上·苏顺传》：“（顺）安和间以才学见称，好养生术，隐处求道。”亦显与黄老之学有关。

[44] 此点可参考秋月观暎：《黄老观念の系谱》，72～73 页。

[45] 参看汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》上册，121 页，中华书局，1955。

[46] 关于叔夜养生思想之讨论可参看 Donald Holzman，*La vie et la Pensée de Hi K'ang*（《嵇康之生活与思想》）Leiden，1957，52～57 页。又引文参用鲁迅：《嵇康集》，《鲁迅三十年集》，第五册。

[47] 《后汉书》卷六十二《陈寔传》范蔚宗论曰：“汉自中世以下，阉竖擅恣，故俗遂以遁身矫絜放言为高（章怀注：放肆其言，不拘节制也）。士有不谈此者，则芸夫牧竖已叫呼之矣。”是以士风与思想之转变归之于政治原因。

按：政治因素诚不可否认，但历来论此一段思想史者均过分强调此点。本篇则专从士之内心自觉立论，故对此层不能不略人之所详，读者幸勿据蔚宗之说而疑本篇所论也。

[48] 关于士大夫怡情山水与老庄思想有关一点，王瑶：《玄言、山水、田园》（《中古文学风貌》，47～83 页，棠棣，1951）一文略有涉及。但王氏之文主旨在论东晋之诗，与本篇作意迥别。又该文对怡情山水之起源亦未能追溯至尽，盖用心既殊，文字体例遂不能不异耳。

[49] 参看陶希圣、武仙卿合著：《南北朝经济史》，31～38 页，商务印书馆，1937；唐长孺：《南朝的屯、邸、别墅及山泽占领》，《历史研究》，101～104 页，1954(3)。吴世昌《魏晋风流与私家园林》即指出魏晋园林之盛系由于士大夫对山水美之认识与欣赏。吴文中

又讨论及魏晋人物之生活情调等，亦颇可与本文参证，见《学文》第一卷第2期，1934年6月1日，80～114页。（此文承杨师联陞示知。）

[50] 《山居赋》注云："余祖车骑（按即谢玄）……经始山川。实基于此。"赋文《仰前哲之遗训》注曰："谓经始此山，遗训于后也。"并可参看唐长孺：《南朝的屯、邸、别墅及山泽占领》，《历史研究》，102页，1954(3)。

[51] 参阅罗根泽：《魏晋六朝文学批评史》，3～6页，商务印书馆，1947年上海初版。

[52] 参阅王瑶：《文论的发展》，《中古文学思想》，80页，棠棣，1951。

[53] 钱穆：《读文选》，《新亚学报》，第三卷第二期，3页，1958。

[54] 饶宗颐：《陆机文赋理论与音乐之关系》（见1961年日本京都出版之《中国文学报》第十四号，22～37页）对此点有详细说明，足补此篇之所未及。

[55] 参考唐长孺：《读抱朴子推论南北学风的异同》，《魏晋南北朝史论丛》，352～356页。

[56] 陈寅恪：《天师道与海滨地域之关系》，《中央研究院历史语言研究所集刊》，第三本第四分(1933)，462～465页。

[57] 见饶宗颐：《吴建衡二年索紞写本道德经残卷考证》，第二卷第1期，《东方文化》，香港，1955。

[58] 转引自孙德宣：《魏晋士风与老庄思想之演变》，《中德学志》第六卷第1、2期合刊，230页，1944年6月。

[59] 参见孙德宣：《魏晋士风与老庄思想之演变》；刘大杰：《魏晋思想论》，7～12页，中华书局，1939。

[60] 王充批评章句之说甚多，此不详举。可看钱穆：《国学概论》，134～135页所引诸条。

[61] 贺昌群：《魏晋清谈思想初论》，15页，误读此句，谓指马融。复论之曰："研精，则重义理，不守章句，则破除家法，此在专重名物训诂之汉代经学中，实为一种革命行为。"今按贺氏于后汉经今古学之分野实有所未透。马季长为古学大师，古学固主训诂而不为章句者（此本钱师宾四说。见《两汉博士家法考》，《两汉经学今古文平议》，213页，香港，新亚研究所，1958）。《后汉纪》卷十九"永和五年"条云："融……学不师受，皆为之训诂。"是融学主训诂明矣。故马氏虽为汉魏间学术转变中之重要人物，然贺氏此处则实推尊之而未当也。又王瑶：《玄学与清谈》（《中古文学思想》，50页）亦同此误，盖据贺氏之论为己有而复未翻检原文也。按：王氏书中尚有此类袭用他人材料而不注明出处之例，此不具论。故参考王书者不可不慎也。

[62] 关于今古学问题，参阅《两汉博士家法考》，211～221页。

[63] 近人之论荆州学者多重其与魏晋玄学之关系，本篇则综论汉晋间学术思想之

共同趋向，故儒道之辨，非所措意。参阅汤用彤：《王弼之周易论语新义》，《魏晋玄学论稿》，84～102页；钱穆：《记魏晋玄学三宗》，《庄老通辨》，319～320页，香港，1957；贺昌群：《魏晋清谈思想初论》，60～62页。

［64］ 参看汤用彤：《王弼之周易论语新义》，86页；贺昌群：《魏晋清谈思想初论》，61～62页。

［65］ 荆州学为郑学之继续与反动，又可征之于王肃之经学。王氏初亦治郑学，后以义理颇有未安者，故卒改辙易辙。其《注孔子家语序》云："郑氏学行五十载矣。自肃成童始志于学，而学郑氏矣。然寻文责实，考其上下，义理不安，违错者多，是以夺而易之。"

本传谓肃善郑、马之学，则似王氏反郑而复归于郑氏前期之古学矣，而夷考其实，则殊不然。皮氏《经学历史》曰："案王肃之学亦兼通今古文。……故其驳郑，或以今文说驳郑之古文，或以古文说驳郑之今文，不知汉学重在颛门，郑君杂糅今古，近人议其败坏家法，肃欲攻郑，正宜分别家法，各还其旧，而辨郑之非，则汉学复明，郑学自废矣。乃肃不惟不知分别，反效郑君而尤甚焉。"

鹿门为今文学家，其讥评郑王或不免存门户之见。但其谓王氏亦兼通今古、效郑君而尤甚，则皆有实据，可以信从。此即可见王氏之学一方面为郑学之反动，而一方面则又承郑学之流衍而来也。王氏之学直接出于宋衷，复兴李譔同其指归，大体亦"欲超脱汉学烦琐之名物训诂，而反之于义理"（贺昌群：《魏晋清谈思想初论》，15页）。故最足为荆州学与郑学关系之旁证。至经学之终于不振，则其故别有在，当于后文详之，此不具论。

［66］ 贺昌群：《魏晋清谈思想初论》，10页。

［67］ 《王弼之周易论语新义》，87页。按：牟润孙著《论魏晋以来之崇尚谈辩及其影响》（香港中文大学出版，1966）驳汤用彤说，谓王僧虔《诫子书》中所云"荆州"不指刘表时，或乃东晋初年事（18～21页）。唯牟说亦无确据，仅属推测而已。

［68］ 《记魏晋玄学三宗》，319～320页。

［69］ 参阅皮锡瑞：《经学通论》，第一册，易类"论以传附经始于费直，不始于王弼，亦非本于郑君"条。

［70］ 《王弼之周易论语新义》，88～89页。

［71］ 参阅皮锡瑞：《经学通论》，第一册，易类"论以传附经始于费直，不始于王弼，亦非本于郑君"条

［72］ 详见李源澄：《汉魏两晋之论师及其名论》，《文史杂志》第二卷第1期，19～20页，1942年1月。

［73］ 《王弼之周易论语新义》，87页。

［74］ 参阅汤用彤：《言意之辨》，《魏晋玄学论稿》，28页。

［75］ 此说汤用彤先生析论最精，详见《言意之辨》。



[76] 参阅王瑶:《文论的发展》,《中古文学思想》,86～93页。

[77] 同上,99～100页。

[78] 此据鲁迅《嵇康集》,他本皆夺"忘"字。

[79] 引文据《中国古典文学丛书》本之《阮籍集》卷上(上海古籍出版社,1978)。又本文初撰时余以阮嗣宗《乐论》仍持儒家传统"刑教一体,礼乐外内"之立场,与其平素为说大异,故妄疑此文或非嗣宗之旧。复以《文选》李善注叔夜《琴赋》引《乐论》之语("琵琶筝笛,间促而声高;琴瑟之体,间辽而音埤")为今本所不见,遂取以为《乐论》原文,其实误也。稍后细读戴明扬《嵇康集校注》(人民文学出版社,1962)卷五《声无哀乐论》,始知李善所引两语皆已在其中,不过分散两处耳。戴氏按语:"文选注引此题阮籍乐论,误也,严辑全三国文据此以附于阮籍乐论后,亦误。"(125页)故今修订旧文,改引《乐论》原文为证。复次Donald Holzman新著*Poetry and Politics, The Life and Works of Juan Chi*(Cambridge University Press,1976)亦指出余之错误(第五章注一,264页),附此致谢。Holzman更引夏侯玄《辩乐论》中所引《乐论》之文(见严可均辑《全三国文》卷二十一,88页,1992),尤足证《乐论》无可疑也。今观《乐论》以儒家礼乐"迁善成化,风俗移易"为说,则此文当是嗣宗早年"有济世志"时代之作品。

[80] 关于此一发展之过程,板野长八氏有极精审之分析,见其所著《何晏王弼の思想》,《东方学报》第十四册之一(东京,昭和十八年)第三、第四两节。

[81] 《国史大纲》(上册,156页)云:"国家本是精神的产物,把握到时代力量的名士大族,他们不忠心要一个统一的国家,试问统一国家何从成立。"亦是此意。

[82] 《清谈》,4页。范寿康亦采青木之说,谓道家思想之兴,除政治之黑暗与混乱有以致之外,尚由于经学之支离与琐碎。见《魏晋的清谈》,238～239页。又按范氏此文之根本观念几全取青木氏之说,故此下不复再引。

[83] 见板野长八:《清谈の一解释》,《史学杂志》第五十编第3号,70～71页。

[84] 《清谈》,5～6页。

[85] 如汤用彤《读人物志》17页即谓"玄远乃老庄之学",或系受青木之说之影响而然也。

[86] 汤用彤:《读人物志》,17页。

[87] 《后汉书·孔融传》载路粹枉奏文举曰:"(融)又前与白衣祢衡跌荡放言,云'父之于子,当有何亲?论其本意,实为情欲发耳。子之于母,亦复奚为?譬如寄物缻中,出则离矣'。"按文举此论本之王充,见《论衡》之《物势》、《自然》等篇(参考钱穆《国学概论》,上册,138～139页所论)。此又汉末谈论已涉及思想之一例,可与中篇论清谈演变之文相参证。文举此论虽与玄门尚有隔,然已是从自然主义之观点对亲子关系之本义为进一步之探求,汉晋间探求原理之风气已不难由此而略觇之也。森三树三郎《人之发见》亦谓文举

此论是早期清谈之表现，极确。但又谓此论旨在"否定名分"，则未能深识文举之意也（138 页）。

[88] 《颜氏家训》卷三《勉学》篇曰："荀奉倩丧妻，神伤而卒，非鼓缶之情也。"似亦以奉倩归之老庄一派。但颜书并未提供任何新材料，故作为证据之价值殊不甚高。或者之推以奉倩尚玄虚，复有丧妻之事，遂牵连及之耳。故奉倩虽为早期玄学家之一，而现存史料殊不足证明其为道家也。

[89] 如唐长孺：《魏晋玄学之形成及其发展》，321～322 页；汤用彤、任继愈：《魏晋玄学中的社会政治思想和它的政治背景》，72～73 页，皆因着重政治背景而过分强调名理学对玄学形成之作用。但汤先生《魏晋玄学论稿》中涉及玄学缘起之处则立论甚为平实。

[90] 青木正儿：《清谈》，1 页；松本雅明：《魏晋における无の思想の性格（一）》，《史学杂志》第五十一编第二号，15 页。

[91] 汤用彤：《言意之辨》，36～37 页；松本雅明：《魏晋における无の思想の性格（一）》，15 页。

[92] 孔融之跌宕放言，虽用心无他，但于当时社会必不能不发生影响。其后阮嗣宗亦曰："杀父乃可，至杀母乎？"尤属危言耸听之类，亦皆足以促进社会之解体也。此层可论者甚多，兹以佚出本文范围，故不详及。

[93] 此层可参考森三树三郎的《人之发见》，116～149 页。

[94] 钱师宾四云："魏晋南朝三百年学术思想，亦可以一言以蔽之，曰个人自我之觉醒，是已。"（《国学概论》上册，105 页）其发明玄学思想与个人自觉之关系最早。其后松本雅明氏亦从个人自觉与个性解放之观点解释魏晋"无"之思想性格，所论益详（见《魏晋における无の思想の性格》一文，连载于《史学杂志》第五十一编第二至第四号）。最近森三树三郎氏复本《人之发见》之观念综论魏晋文化，所涉及之范围尤广，虽时代稍迟，然时有可与本文互相发明之处。文中论儒道之兴衰以"人间性"为言，亦可为个人自觉说之参证（《魏晋时代における人间の发见》）。本文略人之所详，故于此点不多考论也。

[95] 青木正儿的《清谈》分玄学为名理、析玄与旷达三派；汤用彤《魏晋玄学流别略论》（《魏晋玄学论稿》，48～61 页）将魏至东晋之僧俗玄学思想依立论内容分为四派而综述之。

[96] 钱师宾四《记魏晋玄学三宗》则依时代先后分王何、阮嵇与向郭为三派而考论其承衍变化；松本雅明论"无"文中亦依时序分别流派；又 E. Balazs, *Entre révolte nihiliste et évasion mystique*, Études Asiatiques, 1-2, 1948, pp. 27～55，取径亦同。英译本见 *Chinese Civilization and Bureaucracy*, pp. 226～254。

[97] 汤用彤《魏晋思想的发展》（《魏晋玄学论稿》附录，120～131 页）复分魏晋思想为新旧二派而论之；孙德宣《魏晋士风与老庄思想之演变》论思想分化则分为守旧、调和与



政法三派，用意与汤氏相近。

［98］ 汤用彤、任继愈《魏晋玄学中的社会政治思想和它的政治背景》、范宁《论魏晋时代知识分子的思想分化及其社会根源》、唐长孺《魏晋玄学之形成及其发展》大体皆本阶级之政治经济利害着眼。

［99］《魏书》卷十三《王肃传》注引《魏略》论此事最为详备。兹为节省篇幅计，故从略也。

［100］ 森三树三郎：《人之发见》，137页。

［101］ 白乐日氏（E. Balazs，*Entre révolte nihiliste et évasion mystique* 36页 见英译本235～236页）认为王弼较之何晏较少道家虚无之色彩，而自《易经》所表现之宇宙全体秩序中寻索已丧失之社会秩序，尤具积极之精神。今按：此种说法似是而非，可不详辨。至于王何之比较则甚不易，似无从得此印象。何晏尝注《论语》，颇注意儒家礼制典章，其对社会秩序之注重决不在纯粹思想家之王辅嗣之下。又：白氏谓王、何皆尝注老易，亦误。《世说新语·文学》篇"何晏为吏部尚书"条注引《魏氏春秋》仅谓晏"善谈易老"。又《世说新语》载何平叔尝注《老子》，见王注精奇，遂弃之，别作《道德论》（此事《文学》篇凡两见，文字小异）。是何晏仅注《老子》，未及《易经》也。

［102］ 关于竹林七贤尚未见有全面而深入之研究，最近 Holzman 撰 *Les sept sages de la forêt des bambous et la société de leur temps*，T'oung Pao，44(1956)论七贤及其时代社会之背景甚平允，可以参看。（按：中文专著现有何启民《竹林七贤研究》，中国学术著作奖助委员会丛书，台北，1966。）

［103］ 陈寅恪：《崔浩与寇谦之》，《岭南学报》第十一卷第十一期（1950年12月），126页；唐长孺：《魏晋玄学之形成及其发展》，326～327页。

［104］ 此义陈寅恪先生论之最精，见《陶渊明之思想与清谈之关系》，2～33页。

［105］ 参阅鲁迅《魏晋风度及文章与药及酒之关系》一文所论，《鲁迅全集》第三卷（而已集），304页。

［106］ 子期与阮、嵇思想意态之不同，钱师宾四尝备论之，见《记魏晋玄学三宗》。又Holzman 在其《嵇康之生活与思想》书中谓子期之入仕盖与其平日所持之哲学相合（见27页，注3），其说与汤用彤先生相同，见《向郭义之庄周与孔子》，《魏晋玄学论稿》，105页。

［107］ 向秀撰《难养生论》及解庄均在叔夜生前，足证其自然与名教合一之思想早有渊源，非激于一时之事，亦非为自身出处作理论上之辩护也。至于山涛，据《晋书》卷四十三本传，早岁即语其妻曰："忍饥寒，我后当作三公。但不知卿堪作夫人不耳！"是亦自来已有入仕之念。其与叔夜等为竹林之游，殆一时之偶相过从耳！

［108］ 此从钱师宾四之说，见《郭象庄子注中之自然义》，《庄老通辨》，397～400页；唐长孺氏所论亦大体相近，见《魏晋玄学之形成及其发展》，332～334页。

宋代士大夫的政治文化概论

——《朱子文集》序

"颂其诗,读其书,不知其人可乎?是以论其世也。"在我开始这篇序文时,孟子这句名言是我的唯一指导原则。这部《朱子文集》是根据现存最好的几种版本,精心校刊标点而成的。为这样一部重要的经典写序,我不敢不谨慎从事

为了写好这篇序文,我首先从"知人论世"的观点重读了全部《文集》和《语类》。由于王懋竑《朱子年谱》以考证详实、取材广博著称,我也就在关键处对它反复推究过好几遍。在我最初的设想中,经过这样的准备,我便可以心安理得地写一篇不致误导《文集》读者的序言了。

我的理想中的"知人论世"既不是给朱熹(1130～1200)写一篇传略,也不是撮述其学术思想的要旨,更不是以现代人的偏见去评论其言行。我所向往的是尽量根据最可信的证据以重构朱子的历史世界,使读者置身其间,仿佛若见其人在发表种种议论,进行种种活动。由于读者既已与朱子处于同一世界之中,则对于他的种种议论和活动便不至于感到完全陌生。不用说,这只能是一种高悬的理想。事实上,即使没有后现代史学的挑战,我们也早就知道历史世界已一去不返,没有人具此起死回生的神力了。然而不可否认,一直到目前为止,这一重构的理想仍然诱惑着绝大多数的专业史学

家，甚至可以说，这是他们毕生在浩如烟海的史料中辛勤爬搜的一个最基本的动力。史学家诚然不可能重建客观的历史世界，但理论上的不可能并不能阻止他们在实践中去作重建的尝试。这种尝试建立在一个清醒的认识之上：历史世界的遗迹残存在传世的史料之中，史学家通过以往行之有效和目前尚在发展中的种种研究程序，大致可以勾画出历史世界的图像于依稀仿佛之间。同一历史世界对于背景和时代不同的史学家必然会呈现出互异的图像，因此没有任何一个图像可以成为最后的定本。

但历史世界的图像毕竟不能与文学或艺术上的虚构完全等量齐观，因为它受到历史证据的内在制约。否则不仅不同图像之间将失去评判的共同标准，而且我们也没有任何根据可以不断修改史学界目前接受的一切图像了。

在这一认识之下，我开始撰写《朱熹的历史世界》作为《文集》的引言。但是我刚一动笔，便立刻发现自己的准备工作远远不足。首先，朱熹的历史世界究竟是什么时候开始的？其次，这个世界究竟应该包括哪些内容？这两个基本问题都是朱熹的《语类》和《文集》本身所提出的，并非我无中生有，强加于原始资料之上。朱熹曾说："国初人便已崇礼义，尊经术，欲复二帝三代，已自胜如唐人，但说未透在。直至二程出，此理始说得透。"（《语类》卷一二九）这样看来，他的历史世界的上限便非追溯到宋初不可了。再就第二问题言，在《文集》"书"一项中，卷二四至二九特标"时事出处"之目，卷三十至六四则归入"问答"一类；前者属于政治文献，后者则是论学信札。《文集》编自何人虽不可详考，但今天流传的《文集》本在朱熹死后数十年内已大致编定，则可断言。可见朱熹的后人和弟子都认识到政治和学术是他的世界中两个主要方面。纯以数量言，"问答"类信札自远多于"时事出处"类。但"问答"类中仍有不少涉及"时事出处"的讨论。如果再加上卷十一至二三的《封事》、《奏劄》、《奏状》、《辞免》之类的大量文件，则政治和学术在《文集》中的比重几乎不相上下。

我最初的构想是在时间上以南宋为限，在内容上专重学术。现在《文集》、《语类》的内在脉络逼使我不得不修改原有的计划。这样一来，我的准备不足便十分显然了。几经考虑之后，我最后决定以士大夫的政治文化作为全文的主题。朱熹代表了宋代士大夫中的一个典型，他的《文集》内容十

分丰富，也充分反映了当时士大夫生活的多面性。士大夫构成了他的生活世界中的主体，这是不言而喻的。但是我为什么把重点放在"政治文化"上面呢？这是因为我要兼顾《文集》中政治和学术的两个主要方面。事实上，政与学兼收并蓄不仅朱熹为然，两宋士大夫几无不如是。政治文化是一个富于弹性的概念，既包括了政治，也涵盖了学术，更点出了二者之间不可分割的关系。不但如此，这一概念有超个人的含义，可以笼罩士大夫群体所显现的时代风格。所以我采用"宋代士大夫的政治文化概论"为题。

但这样一来，我的序文便像脱了缰的野马一样，往来奔驰于两宋政治史与文化史两大领域之间，欲罢不能。这匹野马每转一个方向，我这个马夫便要先作好开辟道路和储蓄草料的准备。其结果是马既不能疾走，马夫也疲于奔命。大概"人仰马翻"这句成语最能形容这篇序文撰写的过程。现在序文虽已接近尾声，但由于明显的理由，却无法出现在《文集》的前面了。为了履行早已承诺的任务，我不得不另起炉灶，循着已成序文（以下概称"原序"）所提供的线索，重写一篇新序。原序共分八节，各有专题；新序则取发展的观点，对朱熹的历史世界作整体的动态观察。原序与新序之间的异同大致如此。但限于篇幅，新序不能详著立论的根据，这是要请读者原谅的。

概括言之，在朱熹的历史世界中，士大夫的政治文化经历了三个发展阶段：第一阶段的高潮出现在仁宗之世，可称之为建立期。所谓建立期是指宋初的儒学复兴经过七八十年的酝酿，终于找到了明确的方向。在重建政治、社会秩序方面，仁宗朝的儒学领袖人物都主张超越汉、唐，回到"三代"的理想。这一理想也获得皇帝的正式承认，所以南宋的史浩向孝宗说："本朝之治，与三代同风"是仁宗以来"祖宗之家法"。（李心传《建炎以来朝野杂记》乙集卷三）在士大夫作为政治主体的共同意识方面，范仲淹所倡导的士大夫当"以天下为己任"的呼声则获得了普遍而热烈的回响。第二阶段的结晶是熙宁变法，可称之为定型期。这是回向"三代"的运动从"坐而言"转入"起而行"的阶段，也是士大夫作为政治主体在权力世界正式发挥功能的时期。在神宗与王安石之间，这时出现了一个共同原则：皇帝必须与士大夫"共定国是"。这是北宋政治史上一项具有突破性的大原则，王安石因此才毅然接受了变法的大任。也正是在这一原则之下，王安石才可以说：士之"道隆而德骏者，虽天子北面而问焉，而与之迭为宾主"；文彦博才可以当面向神宗说：



"为与士大夫治天下";程颐才可以道出"天下治乱系宰相"那句名言。尽管以权力结构言,治天下的权源仍握在皇帝的手上,但至少在理论上,治权的方向("国是")已由皇帝与士大夫共同决定,治权的行使更完全划归以宰相为首的士大夫执政集团了。

第三阶段即朱熹的时代,可称之为转型期。所谓转型是指士大夫的政治文化在熙宁时期所呈现的基本型范开始发生变异,但并未脱离原型的范围。王安石变法是一次彻底失败的政治实验——这是南宋士大夫的共识。但这场实验的效应,包括正面的和负面的,都继续在南宋的政治文化中占据着中心的地位。王安石的幽灵也依然附在许多士大夫的身上作祟。最明显的,理学家中有极端反对他的,如张栻;有推崇其人而排斥其学的,如朱熹;也有基本上同情他的,如他的同乡陆九渊。无论是反对还是同情,总之,王安石留下的巨大身影是挥之不去的。所以我们有充足的理由说:朱熹的时代也就是"后王安石的时代"。

神宗时代的政治文化在南宋的延续是显而易见的。就正面而言,南宋士大夫仍然不曾放弃"回向三代"的理想。他们的理想主义较之北宋诸儒似乎蒙上了一层忧虑的轻纱,然而并没有褪色。他们对于士为政治主体的原则也持之极坚。熙宁初王安石"以道进退"的风格便已广为人知。所以在神宗没有完全接受他的"新法"建议之前,他是决不肯就相位的。同样的,神宗问程颢:"朕召司马光,卿度光来否?"后者答道:"陛下能用其言,光必来;不能用其言,光必不来。"(邵伯温《邵氏闻见录》卷一一)这正是因为他们两人都把自己看作是政治主体;他们只能本着所持的原则和皇帝"共治天下",却不能为了爵禄之故,召之即来,有如仆从一样。这一主体意识在南宋理学家之间获得了更深一层的发挥。《朱子文集》书信类中特标出"出处"之目,即其明证。如果把朱熹、张栻、吕祖谦三人往返信札中关于"出处"的讨论合起来看,问题便更清楚了。士的"出处"问题自先秦以后论者寥寥,直到宋代才再度受到这样普遍而集中的注意。这在中国士大夫史上是必须大笔特书的。张栻说得最中肯:"嗟呼!秦汉以来,士贱君肆,正以在下者急于爵禄,而上之人持此以为真足以骄天下之士故也。"(《南轩集》卷一六《张子房平生出处》)打破"士贱君肆"的成局自始至终是宋代儒家的一个最重要的奋斗目标。从现代的观点说,士的主体意识的觉醒是通贯宋代政治文化三大阶段

的一条主要线索。

再就负面说，宋代政治文化的第二阶段与第三阶段之间也同样是连续大于断裂。熙宁变法的失败自然不能完全从个人的角度去寻求解答，也不能化约为道德问题，如"君子"、"小人"之辨。这在现代史学界已早有共识，无须再说。我在原序中仅仅强调了一个特殊的论点，即儒家的理想进入宋代的权力结构之后，发生了事先无从预测的种种复杂冲突，以致使原来属于正面的价值或观念迅速地向反面转化。详说已具原序，这里不可能而且也不必要涉及。姑举一例以概其余。前面提到的皇帝与士大夫"共定国是"自然是一个正面的政治原则，并且实际上也有助于建立士大夫的主体地位。"国是"的观念在熙宁变法时期虽然已引起争议，但反对派的领袖司马光也同样承认了这一原则的合法性。到了哲宗亲政，决定以"绍述"为"国是"的时期，"国是"则已成为权相用来镇压反对派的合法工具。从此以后，"国是"也改变了宋代党争的性质，使它从不同的政治观点之间的冲突逐步演变为赤裸裸的权力斗争。所以自哲宗绍圣(1094～1098)以后，"国是"和党争往往互相加强，形成一种恶性循环；它们在政治文化中便仅仅具有负面的意义了。但"国是"和党争并未终于北宋，而是随着汴京的陷落一齐南渡。高宗和秦桧便借着"国是"的余威，以压制主战派，终于奠定了"和议"的政局。终其一生，朱熹都在深受着"国是"与党争的困扰。从淳熙十年(1183)到他逝世(1200)为止，孝、光、宁三朝的党争一直是环绕着"道学"而进行的；朱熹则始终处在一波接一波的党争风暴的中心。这是我们早已知道的情况。但是他和"国是"的关系却没有受到足够的注意。事实上，早在绍兴十年(1140)，他的父亲(朱松)便因为"国是已定"而仍倡异论，被秦桧逐出了朝廷。庆元四年(1198)诏书宣布"伪邪之徒"的主要罪状也是"倾国是而惑众心"。他在庆元元年(1195)给朋友的信中也已一则曰："国论大变"，再则曰："国是之论，初甚骇听。"(《文集·续集》卷五《与章侍郎》[茂献])"国是"对他一生的影响真可以说是既深且久了。不但如此，就我所知，关于"国是"在宋代政治史上的关键作用，南宋士大夫中没有人比朱熹认识得更深刻。我的原序之所以注意到"国是"问题，主要也得力于他在乾道元年(1165)《与陈侍郎(俊卿)书》(《文集》卷二四)中所提供的线索。我可以负责地说，《朱子文集》中所反映的宋代政治文化比任何一部南宋文集都更为全面。

最后，让我们讨论一下宋代政治文化在第三阶段的变异问题。朱熹向来被认定是"道学"的集大成者，而"道学"的成立恰好便是这一阶段中最大的变异。因此重建朱熹的历史世界而完全不涉及"道学"是绝不可能的事。但原序讨论"道学"则仅以其直接与政治文化有关涉者为限。这一点必须先作声明，以免误会。

在一般哲学史或理学史的论述中，我们通常只看到关于心、性、理、气等观念的分析与解说。至于道学家的政治思想与政治活动，则哲学史家往往置之不论，即使在涉及他们的生平时也是如此。从现代学术分类的观点说，这一处理方式毋宁是正常的。但是这一现代观点在有意无意之间也造成了一个相当普遍的印象，即儒学进入南宋以后便转而向内了。用传统的语言说，南宋儒学的重点在"内圣"而不在"外王"。此中关键在于理学是不是可以概括南宋儒学的全部？这里没有必要节外生枝，讨论这一复杂的问题。从政治文化的角度说，我只想指出下面这一重要的事实：即以最有代表性的理学家如朱熹和陆九渊两人而言，他们对儒学的不朽贡献虽然毫无疑问是在"内圣"方面，但是他们生前念兹在兹的仍然是追求"外王"的实现。更重要的，他们转向"内圣"主要是为"外王"的实现作准备的，因为他们深信"外王"首先必须建立在"内圣"的基础之上。这一特殊论点确使第三阶段政治文化不同于第二阶段，因而是一项有重大意义的变异。

南宋"内圣"之学的骤盛与熙宁变法的失败有很密切的关系。张栻说："熙宁以来人才顿衰于前，正以王介甫作坏之故。介甫之学乃是祖虚无而害实用者。伊洛诸君子盖欲深救兹弊也。"(《南轩集》卷一九《寄周子充尚书》第二书)他又说王安石"高谈性命，特窃取释氏之近似者而已"(同上《与颜主簿》)。这个看法代表了理学家的共识，不但朱熹说他"学术不正当，遂误天下"(《语类》卷一二七《神宗朝》)，而且最同情他的陆九渊也不得不承认"荆公之学，未得其正"(《象山先生全集》卷一三《与薛象先》)。理学家特别致力于儒家"内圣"之学，正是因为他们认定王安石的"外王"建立在错误的"性命之理"上面。事实上，他们明处在攻击王安石，暗中则连带批评了神宗。因为神宗曾一再称许王安石的"道德之说"(李焘《续资治通鉴长编》卷二三三)和"性命之理"(同上，卷二三四)。然而一考其实，神宗心中的"道"确是"窃取释氏之近似者"，恰如张栻所言。他在和王安石的一次对话中曾明白地

说："道必有法，有妙道斯有妙法。如释氏所谈，妙道也；则禅者，其妙法也。"（同上，卷二七五）更巧合的是理学家如朱、张、陆诸人所曾寄予厚望的孝宗也继承了神宗的衣钵。他在淳熙（1174～1189年）中期曾撰《原道辨》，驳韩愈之说，主张"以佛治心，以道养生，以儒治世"。后来因为臣下苦谏，他才勉强改名为《三教论》（《建炎以来朝野杂记》乙集卷三）。这是他的得意之作。所以淳熙十一年（1184）陆九渊轮对时，孝宗特别说："自秦、汉而下，无人主知道。"可见他心中仍然坚持着《原道辨》的原名未改。陆九渊并记他"甚有自负之意，其说多说禅"（《象山先生全集》卷三五《语录下》）。我们必须弄清楚这一政治背景，才能全面理解南宋理学家为什么要深入探讨心、性、理、气的问题。他们转向"内圣"正是为了卷土重来，继续王安石未完成的"外王"大业。朱熹书信中"时事出处"和"问答"两类恰恰客观地反映了理学家的共同抱负。

理学家对王安石的学术虽评骘甚严，但对他的"德行"则十分推重，而尤其神往于他能掀动神宗、重建治道的气概。朱熹在这一方面的议论可为代表，散见于《语类》和《文集》。但表达得最鲜明的则是《跋王荆公进邺侯遗事奏稿》中这几句话："独爱其纸尾三行，语气凌厉，笔势低昂，尚有以见其跨越古今，斡旋宇宙之意，甚矣！神宗之有志而公之得君也。"（《文集》卷八三）我们可以毫不夸张地说，作为政治家，王安石在朱熹心中的形象是异常崇高的。"跨越古今，斡旋宇宙"这八个字已道尽了一切。（按：卷三八《与周益公》第一书亦有此八字，但"斡旋"作"开阖"）王安石同时相知如韩维曾说："安石盖有志经世，非甘老于山林者。"（叶梦得《石林燕语》卷七）朱熹《感怀》诗前半云："经济夙所尚，隐沦非素期。几年霜露感，白发忽已垂。"（《文集》卷四）开头两句简直便是韩语的诗化。他的前辈友人汪应辰（1118～1176）曾为《石林燕语》详作辨正，因此他也许有机会读过这条记载。无论如何，这决不是巧合，而是他们属于同一政治文化的明证。李心传大概受这首诗的启发，写了一篇《晦庵先生非素隐》，详引朱熹一生的政治活动，惋惜他志在"得君行道"而"未得其方"（《朝野杂记》乙集卷八）。这是当时人对他的认识，见闻亲切，值得重视。

"得君行道"也曾是陆九渊生平的一个最大的梦想。淳熙十年（1183）陆九渊转任敕令所删定官，次年冬天"轮对"；《删定官轮对劄子》五篇便是在孝



宗召见前写成的(《全集》卷一八)。他把这次轮对看作是一个"得君行道"的机会,所以事前事后都和朋友往复讨论。淳熙十一年初朱熹给他的信说:"不知轮对班在何时?果得一见明主,就紧要处下得数句为佳。"他在答书中则说:"某对班或尚在冬间,未知能得此对否?亦当居易以俟命耳!"(两书皆节引于《象山先生年谱》,《象山先生全集》卷三六)可见他们以前已有书信往复,论及轮对之事。"居易以俟命"一语透露了陆九渊对这次机会的重视。朱熹的关怀也不在陆九渊之下,轮对之后立即索取原劄细读,并追问孝宗有什么反应(《文集》卷三六《寄陆子静》)。另一方面陆九渊除了向门人叙述轮对经过外(《全集》卷三五《语录下》),又写信给友人说:"去腊面对,颇得尽所怀。天语甚详,反复之间,不敢不自尽。至于遇合,所不敢必。是有天命,非人所能与也。"(《全集》卷七《与詹子南》)"遇合"两字已将他"得君行道"的心理和盘托出。不但如此,他此后两年中又苦苦等待着第二次轮对,但终因招忌而功败垂成。淳熙十四年《与朱子渊》第一书值得多引几句:

> 某浮食周行,侵寻五六载,不能为有无,日负愧惕。畴昔所闻,颇有本末,向来面对,粗陈大略,明主不以为狂。而条贯靡竟,统纪未终。所以低回之久者,思欲再望清光,少自竭尽,以致臣子之义耳。往年之冬,去对班才数日,忽有匠丞之除,遂为东省所逐。……然吾人之遇不遇,道之行不行,固有天命,是区区者,安能使予不遇哉!(《全集》卷一三)

他的"得君行道"的美梦便这样破灭了。在离开临安前,他有两句诗曰:"义难阿世非忘世,志不谋身岂误身。"(同上,卷二五《和杨廷秀送行》)这和朱熹"经济夙所尚,隐沦非素期"之句简直如出一口,王安石与神宗的"君臣遇合"对南宋理学家诱惑之大即此可见。所以我在前面说,宋代士大夫政治文化第三阶段虽发生了变异,但与第二阶段之间的延续仍远大于断裂。在这个意义上,朱熹的时代正不妨理解为"后王安石时代"。

我的原序追溯了朱熹的历史世界中几个主要方面,由远及近,愈演愈繁,长至二十万言,已不是"序"的篇幅所能容纳。因此我取得允晨出版社的同意,以《朱熹的历史世界》的名称,单独刊行,作为《文集》的一个附录。这篇新序并不是原序的摘要,而是以历史分期为线索,综论宋代政治文化三阶段的演变,所以新序的重点与原序不同,义则互足,但详细论证则具见原序。如果这两篇序文能为《朱子文集》的读者增添一点"知人论世"的历史深度,

那便是我最大的报酬了。

1999 年 12 月 14 日于普林斯顿

敬以此序纪念朱熹逝世 800 年(2000 年)

戴东原与清代考证学风

（一）“博雅”与“成家”

在《章实斋的“六经皆史”说与“朱、陆异同”论》中[1]，我曾指出，实斋撰《朱、陆》与《浙东学术》两文，其主旨即在说明：他和戴东原在学术上的分歧乃南宋时朱、陆对峙的重现。而朱、陆之所以为千古不可合之异同，在实斋看来，则是源于学人的性情有“沉潜”与“高明”的殊致。本乎性情以划分朱、陆，此义为从来论朱、陆异同者所未及。但实斋的性情论仍在儒家一贯之道的笼罩之下，所以他心目中的朱学是“求一贯于多学而识，寓约礼于博文”。多识而不求一贯，或博而不约，则均不足以言学问。根据此一分类的标准，实斋与东原恰好可以分别代表“高明”和“沉潜”之两型：实斋是“由大略而切求”；东原则是“循度数而徐达”。

实斋的朱、陆异同论，如果只应用在他和东原两个人的身上，自是极为贴切。唯若推而广之，遍及于乾嘉时代之学人，则其中不免有扞格难通之处。实斋屡说时人之学以“补苴襞绩”见长，故只能识东原之名物考订，而不识其义理。所以《书朱陆篇后》说：

> 凡戴君所学，深通训诂，究于名物制度，而得其所以然，将以明道也。时人方贵博雅考订，见其训诂名物有合时好，以谓戴之绝诣在此。



及戴著《论性》、《原善》诸篇，于天人理气，实有发前人所未发者；时人则谓空说义理，可以无作，是固不知戴学者矣！[2]

而《与史余村》则云：

近三四十年，学者风气，浅者勤学而暗于识，深者成家而不通方，皆深痼之病，不可救药者也。有如戴东原氏，非古今无其偶者，而乾隆年间未尝有其学识。是以三四十年中，人皆视以为光怪陆离，而莫能名其为何等学；誉者既非其真，毁者亦失其实，强作解事而中断之者，亦未有以定其是也。仆为邵先生言："戴氏学识虽未通方，而成家实出诸人之上，所可惜者，心术不正，学者要须慎别择尔。"邵先生深以仆为知言。[3]

但合此两段评论文字观之，其间又有甚可异者。第一段说"时人方贵博雅考订"，因此仅能欣赏东原的训诂名物，而"博雅"则是实斋所谓清代"浙西之学"的特征。这就等于说，东原之学并非"博雅"所能尽，唯有当时一般的考证学者如钱大昕之流才可以归入"博雅"一类。第二段中有"浅者勤学而暗于识，深者成家而不通方"之语。前者亦指一般的考证学者，后者主要即指东原，故下文又说东原"成家实出诸人之上"。[4]此处最值得注意的是"成家"之说。我在《章实斋的"六经皆史"说与"朱、陆异同"论》中已经证明，"成一家之言"即相当于实斋所谓"浙东贵专家"的"专家"，这与浙西的"博雅"恰是相对的。这样一来，东原之学便转而近于浙东而远于浙西了。不但如此，实斋在《答邵二云书》中曾说：

求能深识古人大体，进窥天地之纯，惟戴氏可与几此。[5]

但是他在《又与朱少白》书中，言及《文史通义》中《言公》、《说林》诸篇时竟也说：

学者……得吾说而通之，或有以……由坦易以进窥天地之纯、古人之大体也。[6]

则实斋所自悬之最高学问鹄的亦与东原全相一致也。可见实斋于不经意时常引东原为同调,而转视东原与其他博雅的考证学家为异类。这与他辨朱陆异同时的正面议论显然大有出入。这些地方其实泄露了实斋内心的一大隐秘:尽管他在明处一直与东原争衡,至以当代的陆象山自居,但在潜意识中他始终没有摆脱掉东原的纠缠,以致言思之间时时似有一东原的影子在暗中作祟。这一点上章已有讨论,兹不复及。现在我们要根据实斋认同于东原这一有趣的线索来彻底地对东原的学术性格加以分析。只有在把握到东原的学术性格之后,我们才能真正了解这位经学考证的大师与当时考证学风之间的错综复杂的关系。

(二)"狐狸"与"刺猬"

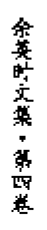
《章实斋的"六经皆史"说与"朱、陆异同"论》一文曾引英人伯林在思想史上分辨出"狐狸"和"刺猬"两型。他之所以立此分别,主要是为了分析托尔斯泰的性格。伯林提出了一个很有趣的说法:托翁在性格上本属于"狐狸"一型,但他本人却误信自己是一个"刺猬"。何以说托翁的本性是"狐狸"呢?因为他最擅长的才能是对于个别人物的内心生活、体验、关系等方面的入微分析和细腻描写。事实上读者最崇拜和喜爱的也正是这些地方。这一点托翁也有自知之明。所以他在撰写《战争与和平》时,曾写信给友人说:读者最欣赏于此书者将是其中一些社会和个人生活的实况、人物的有趣对话以及古怪的癖性,等等。但是托翁自己却并不特别看重他在这一方面的成就。在他看来,这一切都只是人生中的微小"花朵"(flowers),而不是"根本"(roots)。而他写《战争与和平》,最要紧的是要去发现最高的真理,特别是人类历史的本质。他企图通过历史去掌握一切人世流变的最后之因。《战争与和平》一书中充满了历史和哲学的议论,其故端在于是。托翁对自己在历史哲学方面的见解极具信心,他非常严肃地要在千变万化的历史现象中,求得一个"一贯之道"。从这里可以看出,他的确深信自己所背负的是"刺猬"的任务。他之所以以"刺猬"自居也有其特殊的时代背景。托翁生在黑格尔哲学如日中

天的19世纪的欧洲，向历史上寻求决定人类生活的最后法则是当时一种相当普遍的风气。托翁虽未接受黑格尔本人的哲学系统，但受黑格尔思潮的影响则至为明显。他相信人类生活亦如自然界一样，是受一种“自然法则”支配的，就此点言，他和马克思都是同一思想风气下的产物。

但当时以及后世的文学与历史评论家对《战争与和平》的评价与托翁本人截然相反：他们所看重的正是托翁所轻视的“花朵”，而他们所最不取者则恰是托翁所自负的“根本”。伯林因此以《战争与和平》为中心，对托翁的著作作了全面的检查，终于得到了托翁的本性是“狐狸”而误信自己为“刺猬”的结论。《战争与和平》这部书便是作者的“狐狸”的本性和他的“刺猬”的信仰两者强烈冲突之下的作品。[7]

伯林关于托翁的分析对于我们了解戴东原的学术性格有很大的启示作用。章实斋屡说并世通人皆不识东原为何等学，又历举东原笔舌分用之例而质疑于其人之心术不正。实斋“心术”之说自是取自传统的道德观点。但实斋于东原之学确知之甚深，其所指出的东原的内在矛盾绝不全属子虚乌有。我们不妨借用伯林的分类对东原其人其学重新加以研究。

东原一方面以考证为当世所共推，另一方面则以义理独见赏于章实斋。一身而兼擅考证与义理，在乾、嘉学术史上为仅有之例。考证必尚博雅与分析，这种工作比较合乎“狐狸”的性情，义理则重一贯与综合，其事为“刺猬”所深好。世界上原少纯“狐狸”或纯“刺猬”，因此一个人在某种程度上兼做这两类工作并非不可能之事。但不幸在考证学风鼎盛的乾、嘉时代，义理工作最得不到一般学者的同情。而且当时考证学家之鄙薄义理，并不完全因为义理是宋学而然。他们根本不惯于系统性的抽象思考。所以考证与义理之争基本上是源于两种不同形态的认知活动的对立，所谓汉、宋之争不过是其中一个特殊的环节而已。东原的新义理显然具有为清代考证运动在理论战场上，“拔赵(宋)帜立汉帜”的重大意义，然而同时学人朱筠、钱大昕辈竟讥《原善》、《论性》诸篇为“空说义理，可以无作”，则当时学术界的一般风气可想而知。托尔斯泰的本性是“狐狸”，但因生在19世纪，深受黑格尔思潮的感染，遂至误认自己作“刺猬”。从章实斋的观点来看，这正是让风气斲丧了性情。东原的情形和托翁恰好相反，而又有其相似处。在思想史上，18世纪的中国是一个“狐狸”得势的时代，和欧洲19世纪的“刺猬”世界形成了鲜明



的对照。而根据我们所能掌握的一切事实来判断，东原的本性则具有浓厚的"刺猬"倾向。东原似乎从来不甘心把自己认同于"狐狸"，然而长期处在"狐狸"的包围之中却使他不能不稍稍隐藏一下本来的面目，有时甚至还不免要和"狐狸"敷衍一番。这样一来，就更使同时的人捉摸不定戴东原其人其学的真相了。只有"刺猬"才认得出"刺猬"，所以章实斋说："有如戴东原氏，非古今无其偶者，而乾隆年间未尝有其学识。是以三四十年中，人皆视以为光怪陆离，而莫能名其为何等学；誉者既非其真，毁者亦失其实，强作解事而中断之者，亦未有以定其是也。"下面我们将征引有关资料来逐步揭开东原的学术性格之谜。

（三）有志闻道

我们说东原的本性倾向于"刺猬"，因为他和章实斋一样，论学必求"义旨所归"，他的一切考证工作最后都归结到一个一贯而明确的系统之中。这个中心系统即他所谓之"道"。他在卒前之数月有信给段玉裁说：

> 仆自十七岁时，有志闻道，谓非求之六经、孔、孟不得，非从事于字义、制度、名物，无由以通其语言。为之三十余年，灼然知古今治乱之源在是。[3]

东原自谓，自十七岁即有志于闻道，为之三十余年，绝非一般门面语。他的文集中处处足以证实这一点。1749年左右他写《尔雅文字考序》，说：

> 古故训之书，其传老莫先于《尔雅》。六经之赖是以明也，所以通古今之异言，然后能讽诵乎章句，以求适于至道。[4]

与此约同时，复有《与是仲明论学书》云：

> 经之至者道也，所以明道者其词也，所以成词者字也。由字以通其



词，由词以通其道，必有渐。求所谓字，考诸篆书，得许氏《说文解字》，三年知其节目，渐睹古圣人制作本始。又疑许氏于故训未能尽，从友人假《十三经注疏》读之，则知一字之义，当贯群经、本六书，然后为定。[10]

1763年所撰《沈学子文集序》则云：

以今之去古既远，圣人之道在六经也。当其时，不过据夫共闻习知，以阐幽而表微。然其名义、制度，自千百世下遥溯之，至于莫之能通。是以凡学始乎离词，中乎辨言，终乎闻道。[11]

以上是东原从早年到中年主张训诂考订必归宿于一贯之道的基本理论，近人治戴学者大体皆耳熟能详。但东原的一贯系统，细察之，盖有两个不同层次：一为训诂名物的一贯，一为义理的一贯，前者即所谓"知一字之义，当贯群经、本六书，然后为定"。后者则《原善·自序》所谓"比类合义，灿然端委毕著矣，天人之道，经之大训萃焉"。就训诂层次言，乾、嘉学人的考证工作虽多分析入微，但鲜有能如东原之贯穿群经以定一字之义者。[12]就义理层次言，东原之《原善》与《孟子字义疏证》诸作之自具一贯之系统，则更不待言。而尤须郑重指出者，此两层次之学问系统，在东原本人言，复具有内在的一贯性。因为东原仍接受程、朱以来儒家的一项基本假定，即以道或理已备见于六经、孔、孟。他虽然反对用以"一"贯之来解释《论语》中的"一贯"之义，并进一步肯定"一贯"即是"致其心之明"[13]，但是由于他相信"人心之所同然"的道或理已由圣贤先我们而发，所以后人自得之义理仍当与六经、孔、孟之言相阐证。否则只是所谓"意见"，不得辄当"理"之名。故《孟子字义疏证》曰：

问：孟子云心之所同然者，谓理也，义也；圣人先得我心之所同然耳。是理又以心言，何也？曰：心之所同然始谓之理，谓之义，则未至于同然，存乎其人之意见，非理也，非义也。[14]

而《题惠定宇先生授经图》言之尤扼要，其言曰：



故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者，乃因之而明。[15]

可见东原是要用一套训诂系统来支持他的义理系统。用伯林的话来说，他的一切工作都必须通过"闻道"这一"单一的、普遍的组织原则才发生意义"。这正是"只知道一件大事"的"刺猬"的精神！

东原也像实斋一样，对同时一群"狐狸"的博而寡要极为不满。他在《答郑丈用牧书》中说：

今之博雅能文章，善考核者，皆未志乎闻道。徒株守先儒而信之笃，如南北朝人所讥："宁言周、孔误，莫道郑、服非"，亦未志乎闻道者也。[16]

上一句即前引实斋质问邵二云与孙渊如之意，下一句则实斋《郑学斋记书后》所论"墨守"之弊。[17]此等处不但可见戴、章学术精神之契合，且亦可见实斋受东原影响之深也。东原《与方希原书》则说：

夫以艺为末，以道为本，诸君子不愿据其末，毕力以求据其本，本既得矣，然后曰："是道也，非艺也。"循本末之说，有一末必有一本。譬诸草木，彼其所见之本与其末同，一株而根、枝殊尔，根固者枝茂。世人事其枝，得朝露而荣，失朝露而瘁，其为荣不久。……故文章有至有未至，至者得于圣人之道则荣，未至者不得于圣人之道则瘁。以圣人之道被乎文，犹造化之终始万物也。……足下好道而肆力古文，必将求其本。求其本，更有所谓大本。大本既得矣，然后曰："是道也，非艺也。"则彼诸君子之为道，固待斯道而荣瘁也者。[18]

东原平日论学分义理、考据、文章三门，而以文章居殿，此处亦然。但东原在此书中更进一步指出，不但文章自身有本末，而文章之道之上尚有一更高之道，即所谓"大本"。仅穷尽文章之本末，而不能向上再翻进一层探得"大

本”,则仍是“艺”,而非“道”。东原此处所用根、枝之喻尤酷似托尔斯泰之分辨“根本”与“花朵”,而托翁当日所持者正是所谓“刺猬”的观点也。

章实斋以“博雅”与“专家”来区分清代浙西与浙东之学统,并自称其学主约而不尚博。东原产地不在浙西,实斋亦未明指东原定属浙西学统。因此戴密微认为18世纪浙东与浙西两派之最杰出的人物即是章学诚与钱大昕。他同时更指出,倘以博雅而论,则钱大昕的成就实在东原与实斋之上。[19]戴密微氏为当今法国汉学泰斗,此一判断,殊为有见。近代学人之所以扬东原而抑晓徵者,主要是采取了义理的标准。如果我们对“刺猬”与“狐狸”两型人物不存任何轩轾之想,则实斋与晓徵适足以分当“专家”与“博雅”的典型代表而无愧。至于东原,以实斋的分类言,则与其归之于“博雅”,不如归之于“专家”之更为恰当也。此层东原本人已自觉之。东原尝语段茂堂曰:

> 学贵精不贵博,吾之学不务博也。[20]

《与是仲明论学书》曰:

> 仆闻事于经学,盖有三难:淹博难,识断难,精审难。三者,仆诚不足与于其间,其私自持,暨为书之大概,端在乎是。前人之博闻强识,如郑渔仲、杨用修诸君子,著书满家,淹博有之,精审未也。[21]

又《序剑》云:

> 君子于书,惧其不博也;既博矣,惧其不审也;既博且审矣,惧其不闻道也。[22]

可见东原不但不以博自负,而且在他的价值系统中,“淹博”永远在“精审”之下。这是东原的治学精神近乎浙东的“专家”而远于浙西的“博雅”的另一明征。

但东原自1754年初至北京,与当时的学术界正式发生联系后,便开始以

名物训诂之学为世所知，而且很快地就成为经学考证方面的最高权威。至于东原在义理方面的工作，则颇不为时人所许。前引章实斋《答邵二云书》及《书朱陆篇后》都是最明显的证据。钱宾四师对东原在当时学术界的处境曾有很扼要的说明。他说：

> 东原以乾隆甲戌(1754)入都。初见钱竹汀，竹汀叹其学精博，荐之秦蕙田，蕙田闻其善步算，即日命驾延主其邸，朝夕讲论《五礼通考》中观象授时一门，以为闻所未闻。翌年夏，纪晓岚初识东原，见其《考工记图》而奇之，因为付梓。是年，东原又成《句股割圜记》三篇，秦蕙田全载于《通考》。一时学者推服东原，本在名物度数。[23]

又说：

> 东原自癸巳(1773)被召入都充四库纂修官，所校官书(原注：如《水经注》、《九章算术》、《海岛算经》、《周髀算经》、《孙子算经》、张丘建《算经》、夏侯阳《算经》、《五曹算经》、《仪礼识误》、《仪礼释宫》、《仪礼集释》、《大戴礼》、《方言》诸书)皆天文、算法、地理、水经、小学、方言一类，即东原初入京时所由见知于时贤者，至是时贤仍以此推东原。所谓汉儒得其度数，宋儒得其义理，并世以度数推东原，不以义理也。[24]

可见东原自入都以迄晚岁，二十余年中，始终是以考证学家的面目与世相见的。

但是，另一方面，我们知道，在此二十余年中，东原同时还在从事于义理的工作。他的《原善》初稿三篇成于癸未(1763)以前，《绪言》初创当在己丑(1769)，而《孟子字义疏证》则迟至丁酉(1777)卒前数月始脱稿。所不同者，他在这一方面的工作是在十分冷清寂寞的情况下进行的。这和他在考证方面的热闹喧哗恰成为强烈的对照。所以我们可以说，乾隆时代有两个戴东原：一是领导当时学风的考证学家戴东原，另一个则是与当时学风相背的思想家戴东原。这两个戴东原在学术界所得到的毁誉恰好相反。但是我们禁不住要问：这两个不同的戴东原之间会不会有一种紧张以至冲突的情况存

在？东原虽同时在考证和义理两个不同的学术领域内工作，但这两种工作在他的内心深处究竟有没有轻重之别、高下之分？让我们先试着解答第二个问题。

（四）义理的偏爱

根据现有的资料判断，东原对义理的兴趣远比他对考证的兴趣要浓厚而真实得多。东原在考证方面曾有不少引起广泛注意的发现，如乙亥(1756)与王鸣盛论《尚书》之"光被四表"当作"横被四表"；[25]亦有自觉极为惬心者，如《尚书今文古文考》及《春秋改元即位考》等篇。但是考证方面的成就远比不上义理的创辟那样能给予他高度的兴奋和满足。段玉裁告诉我们：

> 先生大制作，若《原善》上、中、下三篇，若《尚书今文古文考》，若《春秋改元即位考》三篇，皆癸未以前，癸酉、甲戌以后，十年内作也。玉裁于癸未皆尝抄誊。记先生尝言："作《原善》首篇成，乐不可言，吃饭亦别有甘味。"又言："作《改元即位考》三篇，倘能如此文字做得数十篇，《春秋》全经之大义举矣。"又言："《尚书今文古文考》，此篇极认真。"[26]

从这一段记载我们不难看出，东原在撰写其义理文字时，全副精神生命皆贯注其中，故能达到"乐不可言，吃饭亦别有甘味"的境界，而于考证诸作，即使是最得意的，也未尝如此动情感。[27]东原情深于义理，证据尚不止此。据段玉裁答程瑶田书云：

> 今据先生札云，"壬辰师馆京师朱文正家，自言曩在山西方伯署中伪病者十数日。起而语方伯，我非真病，乃发狂打破宋儒家中《太极图》耳。盖其时著得《孟子字义疏证》"。玉裁于此乃觉了然伪病十余日，此正是造《绪言》耳。[28]



据《年谱》，东原客朱珪山西布政司使署在乾隆三十四年己丑(1769)，《绪言》之草创即在此时。[29]此处最值得注意的是"伪病十余日"、"发狂打破宋儒家中《太极图》"之说。这可以看出，东原在造作《绪言》时，确已进入了一种忘我的精神状态。"伪病"与"发狂"都充分地显示出他的精神凝敛的强度。

东原的最后一部义理著作是《孟子字义疏证》。《疏证》成书在丙申(1776)丁酉(1777)之间，下距东原之卒仅数月；其中最新的观念即是理欲之分，所谓"理存乎欲"是也。丁酉四月二十四日东原与段茂堂书曰：

> 仆生平论述最大者为《孟子字义疏证》一书，此正人心之要。今人无论正邪，尽以意见误名之曰理，而祸斯民，故《疏证》不得不作。[30]

而同年正月十四日东原已先有一长信致茂堂，畅论其中"理"字之新解。凡此皆可窥见他内心对《疏证》一书的郑重之意，以及踌躇满志之真情。所以茂堂论四月一札云：

> 此札有郑重相付之微意焉。而作札之日乃四月廿四日，距属纩才六十余日耳。[31]

茂堂又跋丁酉两札云：

> 此二札者，圣人之道在是。殆以玉裁为可语此而传之也。[32]

又据钱宾四师考证，丁酉一年东原除与茂堂两书外，可指数者尚有《与彭允初书》、《与某书》及《与陆朗夫(耀)书》，先后凡五通，皆论及理欲一辨。足征东原自喜其说之深，所以在同一时期内屡屡致书友人，言之不已。[33]故东原虽未对《疏证》一书的创作过程留下任何像关于《原善》和《绪言》那样的心理描写，我们却有足够的理由相信，《疏证》所给予他的兴奋和满足感只有比《原善》和《绪言》更为强烈。

我们了解了东原在撰述义理文字时的心理背景，就立刻可以承认，他虽然同时从事于义理和考证两种性质不同的工作，但是他对前者的重视和偏

爱则远超过了后者。上述东原丁酉正月十四日与段玉裁论理欲书曾说：

> 仆自上年三月初获足疾，至今不能出户，又目力大损。今夏纂修事似可毕，定于七、八月间乞假南旋就医，觅一书院糊口，不复出矣。竭数年之力，勒成一书，明孔、孟之道。余力整其从前所订于字学、经学者。

所云"勒成一书，明孔、孟之道"，绝非指《孟子字义疏证》。可见他尚有志在义理方面为更宏大的述造。至于字学、经学，则他仅欲以余力为之。义理与考证两者在东原晚年心中的轻重高下，此信可说已表露得极为清楚。[31]我们要更进一步指出，东原对考证的兴趣并非单纯地起于考证本身的吸引力，下面两种原因具有相当决定性的影响：第一，根据他的训诂明而后义理明的论点，考证是义理的必要的基础。因此他之从事于名物训诂，主要是为义理工作创造基本条件。第二，在18世纪的中国，考证同时也是一种职业。这对于东原来说，尤其是如此。《五礼通考》的编辑、四库馆的纂修工作、扬州雅雨堂《大戴礼记》的校订、《直隶河渠书》以至地方志的编修，都是最显著的例证。因此我们在讨论东原与考证学的关系时，不能不特别把他对纯学术的兴趣和职业的兴趣加以分别。

(五) 考证的压力

现在我们必须回到前面所提出的第一个问题，即思想家戴东原和考证家戴东原之间有没有紧张以至冲突的情形存在？就东原所谓"故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明"的观点来说，这两者之间确有其内在的一致性，并无矛盾冲突可言。但就18世纪的学术风气来说，东原之兼治义理与考证却在他内心造成了高度的紧张。前面已经指出，18世纪的中国学术界正是"狐狸"得势的时代，而"狐狸"对"刺猬"不但毫不同情，而且还十分敌视。在这种情形下，两面讨好是难以想像的。章实斋可以说是一个十分勇敢的"刺猬"，从来不掩饰他的本来面目。然而他的许多作品，生前仍不肯轻易示人。他也不能不稍避"狐狸"锋锐。东原的处境则更为困难：他的本性

虽是“刺猬”，但自1754年入都以后他却是以“狐狸”的姿态出现在学术界的。尤其尴尬的是，他一开始就被尊奉为群“狐”之首。这使得他更无法不和“狐狸”敷衍；他不能像实斋那样地截然和“狐狸”划清界限。正因如此，他自始至终都承受着“狐狸”所加予他的沉重压力。这种外在的压力和东原的内在的“刺猬”本性则不可避免地使他在心理上常常处于一种紧张的状态。东原晚期不少招致非议的言论，大体上可以从他的心理状态去求得了解。现在让我们先分析一下他所承受的外在压力。

前引章实斋《答邵二云书》，谓朱筠、钱大昕诸人之推重东原，“亦但云训诂名物、六书九数，用功深细而已，及见《原善》诸篇，则群惜其有用精神耗于无用之地”。这可以说是当时第一流的学人对东原的一种普遍的评价，翁方纲（1733～1818）说得尤为明确：

> 近日休宁戴震一生毕力于名物象数之学，博且勤矣，实亦考订之一端耳。乃其人不甘以考订为事，而欲谈性道以立异于程、朱。[35]

大体言之，乾、嘉学人反对东原讲义理者，可以分为两派。一派是从传统的程、朱观点攻击东原的“异端”，如姚鼐（1732～1815）、彭绍升（1740～1796），以至翁方纲诸人皆是。这派人是用旧义理来对抗新义理。对于来自这一方面的挑战，东原并不为所动；不但不为所动，而且他晚年还主动地要与程、朱义理划清界限。事实上，在东原生前，旧义理派虽也有一二人和他持异，但在考证派反宋的风气下，他们的力量非常微弱，故东原也无所顾忌。东原在《答彭进士允初书》中说道：

> 孔子曰：“道不同，不相为谋。”言徒纷辞费，不能夺其道之成者也。足下之道成矣，欲见仆所为《原善》。仆闻足下之为人，心敬之，愿得交者十余年于今。虽《原善》所指，加以《孟子字义疏证》，反复辨论，咸与足下之道截然殊致，叩之则不敢不出。今赐书有引为同，有别为异；在仆乃谓尽异，无毫发之同。[36]

这不啻是东原与当时的理学传统公开决裂的宣战书。

另一派对东原的义理之学的攻击则从训诂考证的立场出发，朱筠和钱大昕是其中的最重要的人物。朱、钱等人虽无正式文字论及东原的义理著述，但口头批评之见于章实斋及其他时流所记录者，已颇可观。这一派人并不要维护任何传统的义理，其中且不乏东原的反程、朱的同志。他们之所以不满意东原的义理之学，主要是由于对义理之学本身持否定的看法。一般地说，他们都严守着顾亭林"经学即理学"之教，因此认为论学只要一涉及"性"与"天道"，便是空虚无用。章实斋谓时人见东原《论性》、《原善》诸篇便以为"空说义理，可以无作"。的确把他们的偏激的考证观点刻画得十分生动。

东原对于来自旧义理派的攻击公开地采取了一种坚定的抗拒态度，但他对于来自新兴的考证派的批评则表现出一种完全不同的反应。前面已指出，考证学是当时学术的主流，而东原自己又是此一主流中的领导人物，这两种原因都使得他不能不运用一种极为迂回而隐蔽的方式来化解考证派的压力。朱筠和钱大昕诸人的微词，东原自然不能毫无所闻，但是他从来没有正面答复过他们的责难。1769年他撰《古经解钩沉序》，全文都在强调必先通训诂始足以进而言古圣贤之义理。但结尾处笔锋一转，却说：

> 二三好古之儒，知此学之不仅在故训，则以志乎闻道也，或庶几焉。[2]

"此学之不仅在故训"这句话断然是针对着考证学家而发的。东原是在暗中点醒考证学家，他们的任务不应限于"训诂明"，他们的最终目的是在于求"义理明"，换句话说，是"志乎闻道"。东原对付考证派的批评一向都是采取这种侧面应战的方式。《原善》一书之改撰尤足以说明此点。

《原善》初稿三篇撰于1763年以前。与此约同时，东原又撰有《法象论》、《读易系辞论性》、《读孟子论性》三文。这些便是章实斋所说的"《论性》、《原善》诸篇"，而为朱筠、钱大昕辈斥之为"空说义理"者。东原听到了这种批评以后，并没有公开地为自己作任何辩解。相反地，他只是悄悄地在改写这些文字，终于在1766年完成了《原善》的扩大本。他在《自序》中说道：

> 余始为《原善》之书三章，惧学者蔽以异趣也，复援据经言疏通证明之，而以三章者分为建首，次成上中下卷。比类合义，灿然端委毕著矣，天人之道，经之大训萃焉。以今之去古圣哲既远，治经之士，莫能综贯，习所见闻，积非成是，余言恐未足以振兹坠绪也。藏之家塾，以待能者发之。[38]

此《序》中藏有重要的消息，而为从来研究戴学的人所未察破。首先我们要问：东原为什么要修改《原善》？《序》中第一句便解答了这个问题：他是怕“学者蔽以异趣”，因此“复援据经言疏通而证明之”。然则“学者”指谁？“异趣”复是何义？我们知道，《原善》并没有公然和程、朱为难，后来攻击东原的人主要都集中在他对“理”字所提出的新解上面。章实斋也很尊重程、朱，但是他反而十分欣赏《原善》。所以《序》中所说的“学者”绝非指所谓程、朱派而言。而另一方面，章实斋又告诉我们，当时对《原善》批评得最严厉的正是考证派的领袖人物如朱筠和钱大昕等人。他们最重要的论点只有一句话，即“空说义理”。这是乾、嘉考证风气之下的一项普遍而牢不可破的观念。正如翁方纲所说的，“考订者，对空谈义理之学而言之也”[39]。这种极端的考证观点便正是东原《序》中所指的“异趣”。明白了“学者”和“异趣”的确指，我们才能体会到东原的修改何以要采取这样一种特殊的方式：“援据经言疏通证明”。原来他是要向考证派证明：他的义理完全建立在经典考证的基础之上，绝不可把它与宋儒的空言性道等量齐观。其次我们要问：扩大修改后的结果如何？梁启超对这个问题有一个极简单而客观的答案，他告诉我们：

> 〔《原善》〕《文集》（经韵楼本）与《遗书》两收之，而其文不同。《文集》本即《序》所谓始为三章也。别有《读易系辞论性》、《读孟子论性》两篇，不入正文。《遗书》本则修改之本，《序》所谓成上中下三卷者也。每卷各冠以《文集》本之三章，而杂引群经之文为左证。上卷十一章，中卷五章，下卷十六章。其每卷之首章虽即《文集》本，而语加详。其以下各章所引经证，亦不限《系辞》、《孟子》。合两本读之，可以见先生著述之谨慎与进德之绵密也。[40]

可以看出,《原善》初稿和改本的主要区别并不在义理方面。东原这一次的修改实只限于加强经典根据这一方面。这样的扩大修改岂不正是为了答复"空说义理,可以无作"这一类的批评而来的吗?东原在《序》中也明白地指出修改本的最大特色是"比类合义,天人之道,经之大训萃焉"。"天人之道"是义理,"经之大训"是训诂考证。这两方面的密切结合才符合他自己求一贯之道的最高标准。

最后,《序》末有"治经之士,莫能综贯"的话,则更显然是针对着同时的考证学家而说的。东原虽然因为受到考证派的批评而将《原善》三篇加以修改扩大,但他对考证家见树不见林的心习却极为不满。《序》文的后半段便是对考证派的一种反批评。"莫能综贯"云者,正谓考证家终日治经,而于经典中所包藏的义理则视若无睹。这与《古经解钩沉序》中所谓"此学之不仅在故训"用意是相通的,不过为说有正反之异而已。所以细读《原善·自序》,我们可以断定1766年东原扩大《原善》成书,确是由于感到了考证派所加予他的沉重的心理压力。东原撰《孟子字义疏证》,也具有同样的心理背景。据江藩云:

> [洪榜,1745~1779]生平学问之道,服膺戴氏。戴氏所作《孟子字义疏证》,当时读者不能通其义,惟榜以为功不在禹下,撰东原氏《行状》,载《与彭进士尺木书》,笥河师见之,曰:可不必载,戴氏可传者不在此。榜乃上书辩论,今《行状》不载此书,乃东原子中立删之,非其意也。[11]

今按洪榜与朱筠书略云:

> 顷承面谕,以"《状》中所载《答彭进士书》,可不必载。性与天道,不可得闻,何图更于程、朱之外复有论说乎?戴氏所可传者不在此"。榜闻命唯唯,惕于尊重,不敢有辞。退念阁下今为学者宗,非漫云尔者。其指大略有三:其一谓程、朱大贤,立身制行卓绝,其所立说,不得复有异同。……其一谓经生贵有家法,汉学自汉,宋学自宋。今既详度数,

精训诂，乃可不复涉及性命之旨。返述所短，以掩所长。其一或谓儒生可勉而为，圣贤不可学而至。以彼矻矻稽古守残，谓是渊渊闻道知德，曾无溢美，必有过辞。盖阁下之旨，出是三者。[42]

此书先引朱氏反对之说，继举三层可能的反对理由。唯当注意者，此三层理由皆洪榜揣测之词，未必尽符朱筠的本意。据我们所知，朱筠之所以反对《行状》中载东原《与彭绍升书》，其真正理由近乎洪氏所举之第二项。但其中尚杂有袒汉蔑宋之见而为洪榜所未明言者。总之，朱氏以为《答彭进士书》可不必载者，是以前视《原善》、《论性》诸篇为"空说义理，可以无作"之意也。洪榜亦未尝不知朱筠向来之持论，故书末特为东原辩护曰：

夫戴氏论性道莫备于其论《孟子》之书，而所以名其书者，曰：《孟子字义疏证》焉耳。然则非言性命之旨也，训故而已矣！度数而已矣！[43]

换句话说，洪榜是要说明，《孟子字义疏证》并非"空言义理"，而正是训诂考证。因为只有如此说，才能塞得住考证派之口。胡适曾讨论过洪榜这封信，说道：

洪榜书中末段说戴氏自名其书为《孟子字义疏证》，可见那不是"言性命"，还只是谈"训故、度数"。这确是戴震的一片苦心。戴氏作此书，初名为《绪言》，大有老实不客气要建立一种新哲学之意。至乾隆丙辰（按："辰"是"申"之误，1776），此书仍名《绪言》。是年之冬至次年（1777）之春，他修改此书，改名《孟子字义疏证》。那年他就死了。大概他知道程、朱的权威不可轻视，不得已如此做。这是他"戴着红顶子讲革命"的苦心。不料当日拥护程、朱的人的反对仍旧是免不了的。[44]

胡适之这段话中包含了两层误解，不能不加以澄清。第一，《疏证》初名《绪言》，并不表示东原要建立自己的新哲学。东原《与姚孝廉姬传书》云：

凡仆所以寻求于遗经，惧圣人之绪言暗汶于后世也。[45]

《绪言》即"圣人之绪言",亦即《原善·自序》所谓"余言恐未足振兹坠绪"之意。夏曾佑赠梁任公诗云:"孤绪微茫接董生。"昔人此等处用"绪"字多取前代"遗绪"、"坠绪"之义。胡适之误以现代"绪论"之义读之,故误会东原本旨是要建立自己的新哲学。其实东原自始便故意要给他这部义理作品以"述而不作"的考证外貌。

第二,胡适之认为东原采用《孟子字义疏证》之名是因为不敢轻犯程、朱的权威,似亦于东原在当时学术界之处境,尚未能深知。前已指出,当时反对东原义理之学者本有旧义理(程、朱)与新考证之两派。东原对于少数维护程、朱义理的人并无所顾忌,所以由《原善》而《绪言》、而《疏证》,他对程、朱的攻击愈来愈趋明显,也愈来愈趋激昂。这决不是简单地改易书名所能掩藏得住的。胡适之大概因为看到朱筠有"何图更于程、朱之外复有论说"那句话,以致发生了错觉。其实朱筠决不是一个有爱于程、朱义理的人。据孙星衍所撰《笥河先生行状》云:

> 先生以南宋已来,说经之学多蹈虚,或杂以释氏宗旨。……先生以为经学本于文字训诂,又必由博反约。[16]

章实斋《朱先生墓志铭》也说:

> 先生于学无所不窥。……至于文字训诂、象数名物、经传义旨,并主汉人之学。[17]

朱筠在乾隆朝倡导汉学风气最有劳绩[18],故持考证的观点亦最力。他因碍于功令,未尝明诋程、朱,容属事实。但是要说他为了维护程、朱的权威而反对东原的《答彭绍升书》,则似乎离题太远。所以他所谓"何图更于程、朱之外复有论说"者,其意正是说程、朱论性与天道已属空谈,东原不必更蹈其覆辙也。朱筠说这番话,其立足点在新起的考证学,而非传统的理学,是十分明显的。另一方面,东原晚期的义理著作之所以采用训诂式的书名,诚如胡适之所疑,是有所避忌。不过东原所避忌者乃考证派如朱筠、钱大昕诸人,



而不是旧义理派如姚鼐、程晋芳（1718～1784）、彭绍升、翁方纲之辈耳。

（六）紧张心情下的谈论

从《原善》的修改到《孟子字义疏证》的命名，我们不难看出东原在义理方面的工作一直受到考证派的歧视。这种歧视，质言之，即以为一切义理工作都流于空虚，因此都不值得做。朱筠说东原《与彭绍升书》"可不必载，戴氏可传者不在此"。其实他的意思是说所有义理著作都没有可传的价值。清代考证学家对义理的偏见在此表现得最为露骨。东原自己当然不同意这样的看法，但是他始终不肯公开地与考证学派对抗。他只是婉转地向考证派解释，他的义理是与考证合而为一的，是考证的一种伸延。《原善》扩大本之"援据经言"、"比类合义"，和《绪言》之变为《字义疏证》，都是向考证派表示这个意思。从东原如此苦心地敷衍考证派，我们益可见他内心所承受的压力之大。他在这一方面所表现的委曲求全的精神和他对旧义理派（如彭绍升）的不妥协的态度，恰形成了一个强烈的对照。

东原对来自考证派方面的批评的敏感在他的心理上造成了高度的紧张。在方法论的层次上，他尊重考证，认定这是建构经学和知识的不二法门，但就学术性格言，他却深爱义理，时时有"超越的冲动"（transcendent impulse），不甘以训诂字义自限。东原此处所遭遇到的内在冲突也正是15、16世纪时欧洲训诂学者（philologist）所曾经历过的痛苦，像伊拉斯谟（Erasmus，1466～1536）、布德（Guillaumé Budé，1468～1540）、博丹（Jean Bodin，c. 1530～1596）诸大家皆是。其中尤以布德与东原的情况最为近似。布德爱好当时新兴的训诂学过于比他年轻二十岁的妻子，以至于称它为"另一配偶"（altera conjux）。但另一方面，他又极重基督教神学，竟把神学叫做"大训诂"（major philology）。因此，他与伊拉斯谟一样，不甘以俗世之学终老，而欲通过语言的研究以进而求"道"（logos）。当时训诂学家，包括布德在内，都相信只有通过训诂学始能恢复古代学说以及文化的纯洁性，这与清代汉学的理论，特别是东原所谓"以六经、孔、孟还之六经、孔、孟"，在取径上全相一致。布德与东原也有相异之处：东原的真正兴趣在义理，而布德的真正兴

趣则在训诂。但就义理与训诂在心理上所造成的紧张与冲突而言,则他们两人又可以说是殊途同归了。[49]

布德的紧张表现在他对自己所酷爱的训诂学竟时时抱着一股怀疑以至悔悟之情。东原的紧张则表现在他对自己所擅长的考证学流露着一种轻蔑之意。段玉裁 1792 年序《东原集》,尝记东原之口语曰:

> 先生之言曰:六书九数等事如轿夫然,所以舁轿中人也,以六书九数等事尽我,是犹误认轿夫为轿中人也。

1789 年章实斋撰《书朱陆篇后》,在述及时人谓东原《原善》诸篇乃"空说义理,可以无作"之下,紧接着说道:

> 戴见时人之识如此,遂离奇其说曰:"余于训诂、声韵、天象、地理四者,如肩舆之隶也;余所明道,则乘舆之大人也。当世号为通人,仅堪与余舆隶通寒温耳。"[50]

"轿中人"与"轿夫"之喻,东原大概时时言及,茂堂与实斋所闻似非出于同一来源,故同中又有异。两说相较,茂堂所记者较为含蓄,而实斋所记者则稍嫌失之轻薄。但我以为实斋之言恐更近东原本意。何者?茂堂乃东原弟子,记录其业师口语,不能不有所保留,此其一。[51]前已考出,实斋所谓"时人"或"通人"皆确有所指,即考证派领袖人物朱筠与钱大昕是也。所以从实斋《书朱陆篇后》的上下文中,我们可以知道东原这番牢骚不是凭空而发的,他的话正是对朱筠、钱大昕诸人的一种反击,因为他们始终看不出他由考证而明道的中心意义。而茂堂所记则似已故意隐去东原立说之具体对象,使人无从了解这句话背后所蕴藏的严肃性与重要性,此其二。就原来的比喻说,实斋所记训诂、声韵、天文、地理四个舆隶,亦较茂堂泛言六书九数为更贴切,此其三。实斋著作中保存的东原口语最多,同时学人如邵晋涵已不免置疑,然而由这个轿夫的例子来看,实斋的记载是相当可信的。朱筠、钱大昕辈平时都盛推东原的考证,而于其好言义理,则极不表同情。这种看法与东原本人的自我评价恰恰相反:东原所最爱重者正是他的义理,至于考证则

在他的全部学术系统中仅占据着从属的地位。无怪乎他激愤之余，情见乎词，要说朱、钱诸人只配和他的轿夫们做朋友了。

江藩也记载了一条东原的口语。他说：

> 戴编修震尝谓人曰："当代学者，吾以晓徵为第二人。"盖东原毅然以第一人自居。[52]

东原凭什么理由把钱大昕贬为第二人，而又毅然自居第一呢？显然东原在这里是用义理作为判断的标准。因为如果以考证范围的广博而论，钱大昕在乾、嘉时代绝无人可与之比肩。所以东原这句话必须与上面所引轿夫之喻合起来看：盖晓徵虽博雅，毕竟所为者只是抬轿子的学问；而东原治学则贵精而不务博，以闻道为归宿，这才是坐轿子的学问。故质言之，东原以晓徵为第二人，并不是故意贬抑钱大昕，而是绕着弯子来说明考证绝非第一义的学问。第一义的学问，在东原的系统中只能是义理。

东原口语中这类暗地与考证学家针锋相对的地方正是他内心紧张的证据。但东原毕竟是考证派的领袖人物，因此他与考证派之间有其暗争的一面，也有其敷衍妥协的一面。章实斋曾对东原口谈作过如下的分析：

> 大约戴氏生平口谈，约有三种：与中朝显官负重望者，则多依违其说，间出己意，必度其人所可解者，略见锋颖，不肯竟其辞也；与及门之士，则授业解惑，实有资益；与钦风慕名而未能遽受教者，则每为慌惚无据，玄之又玄，使人无可捉摸，而疑天疑命，终莫能定。[53]

实斋所分三类，都确有所指：中朝显官负重望者是朱筠、纪昀、钱大昕、卢文弨、秦蕙田、王昶、王鸣盛等人；及门之士指段玉裁、王念孙等；慕名者自然很多，但实斋心目中至少当有冯廷丞、吴颖芳两人。最值得我们注意的是第一类人，因为他们正是当时考证学风的主持者。东原对这些人是"依违其说，间出己意"而又"略见锋颖，不肯竟其辞"。这十足地刻画出东原的内心有所顾忌、有所保留；他和考证派之间未能水乳交融地打成一片，也由此可见。"依违其说"是对考证派的敷衍，"不肯竟其辞"是内心别有主见而自知不能

为考证派所了解或同情。两股不同的力量时常在彼此牵扯之中，这是东原内心紧张的根源。章实斋只看到了东原的口头谈论与笔下所写不类出自同一人，而于东原的紧张之源尚未探得。《朱陆》篇最不谅解东原平时口舌之间对朱子"肆然排诋，而无忌惮"，其实东原在这一方面的表现正可从实斋所谓"依违其说"的角度去求得了解。

东原著书明斥程、朱大概始于1769年（乾隆己丑）在山西朱珪藩署中所草创的《绪言》一书。至于口头上弹诋程、朱则或尚在其前，但决不会早过甲戌（1754）入都之年。在1754年以前，东原不但不反对宋儒，而且有时还自动地为程、朱的"理精义明"之学作辩护。他早年有"变乱大学"一条笔记，便完全站在程、朱立场上说话，和后来的观点截然不同。[1]所以东原对宋儒的态度的转变，在一定程度上，是由于到北京以后受到考证运动中反宋风气的感染。"不知其人视其友"，让我们简略地看一看东原出游以来过从较密的几位友人的思想状态。

当时北京提倡考证运动最有影响力的领袖是朱筠和纪昀（1724～1805）。朱笥河在经学上反对宋儒的"蹈虚"和"杂以释氏"，我们在前面已经指出来了。纪晓岚则比朱笥河更为激烈，他可以说是乾、嘉时代反程、朱的第一员猛将。晓岚是四库全书馆的首席总纂官。通过这一组织，他广泛而深入地把反宋思潮推向整个学术界。后来全书纂成，《总目提要》二百卷的编刻和颁行曾由晓岚一手修改，所以其中充满了反宋的观点。诚如余嘉锡所指出的，晓岚"自名汉学，深恶性理，遂峻词丑诋，攻击宋儒，而不肯细读其书"。[53]晓岚排程、朱，在《提要》中是用明枪，在《阅微草堂笔记》中则专施暗箭。《笔记》中许多讥笑骂"讲学家"的故事都是他挖空心思编造出来的。东原入都之次年（1755）即馆晓岚家[54]，其《考工记图》也是晓岚为他刻行的，而东原晚年入四库馆，晓岚亦与有力焉。故东原与晓岚的交谊似较其他人更为密切。如果说东原对程、朱态度的转变与晓岚的影响有关，当非过甚之词。

另外，在这一方面对东原可能有影响的是惠栋定宇（1697～1758）。定宇的反宋情绪最为激昂，甚至说过"宋儒之祸甚于秦灰"[55]这样的话。他在《松崖笔记》卷一"主一无适"条讥"宋儒不识字"[56]；卷三"道学传"条记"濂溪之《太极》、朱子之《先天》，实皆道家之学"[57]。而《九曜斋笔记》卷中"道学

录"条也说:"仙家有道学传,禅家有语录。道学、语录之名皆出自二氏,而宋人借以为讲学之名。"[60] 这些都是定宇公开攻击宋代理学的证据。1757 年东原游扬州,识定宇于都转运使卢雅雨见曾署中,论学极为相得。这是乾、嘉学术史上的一件大事。[61] 东原在 1757 年以前还承认宋儒的经学"得其义理",而后来竟转谓义理不在古经之外,显然与定宇之论学"惟求其古"不无关系。此一转变必须以排斥宋学为其先决条件,则自不待言。所以,积极方面,定宇是否影响了东原此后在义理方面的发展,是别一问题。但消极方面,惠、戴 1757 年扬州之会,彼此曾默默地订下了反宋盟约大概是可以肯定的。

此外东原过从较密的考证学家还有王鸣盛(1722～1798)和钱大昕。王西庄经学得之定宇,严守汉学壁垒,故所撰《尚书后案》,以郑玄、马融为主;唐、宋诸儒之说,一概摒而不取。他最佩服定宇和东原,曾说:

> 方今学者断推两先生,惠君之治经求其古,戴君求其是,究之,舍古亦无以为是。[62]

则他的立场可以想见。钱晓徵平时立言很谨饬,但不满宋以来的理学传统之情亦有不克自掩者。所以他论"妇人七出"而置疑于"饿死事小,失节事大"之说;论"性与天道"则谓经典上所谓天道皆以论吉凶祸福为言,汉人犹知其义,魏、晋以后始失传,亦所隐攻宋学。[63] 其《十驾斋养新录》有"清谈"一条,推演顾亭林之绪论,说"宋、明人言心性,亦清谈也"[64],则已是对理学为公开的排斥矣。东原甲戌初到北京即走访晓徵,谈竟日。晓徵叹其学精博,遂为延誉,自是知名海内;及东原卒,晓徵复为之作传。所以戴、钱两人虽彼此仍不免偶有退后之语,而言思之间互相交涉甚深,则为不可否认的事实。

从上面几个考证学的领袖人物反宋议论中,我们可以看到东原对宋儒态度前后大异的一部分渊源之所在。但东原晚年之公开著书批判程、朱并不能单纯地解释为依违汉学,随人脚步。至少他的目的与其他汉学家不同。惠定宇、纪晓岚诸人只是要从训诂名物方面摧毁宋儒立说的经典基础,他们是有破而无立。而且他们的反宋言论之见诸文字者也夹杂着许多强烈的情绪字眼,以逞一时之快。东原则不然,他是有破有立的,且破即所以为立。

在《绪言》与《孟子字义疏证》中，东原在"破"的一方面指出程、朱言"理"是取自释、老两家而又稍变其指，因而不合六经、孔、孟的原意。而在"立"的一方面，他则重据经传古训，赋予"理"字以新的含义，建立自己的义理系统。他的最终目的是要用他自得之义理来取代程、朱理学在儒学中的正统地位。章实斋说：

> 戴君学术，实自朱子道问学而得之，故戒人以凿空言理，其说深探本原，不可易矣。顾以训诂名义，偶有出于朱子所不及者，因而丑贬朱子，至斥以悖谬，诋以妄作，且云："自戴氏出，而朱子侥幸为世所宗已五百年，其运亦当渐替。"此则谬妄甚矣。戴君笔于书者，……其于朱子间有微辞，亦未敢公然显非之也，而口谈之谬，乃至此极，害义伤教，岂浅鲜哉！[65]

实斋未见《绪言》、《疏证》诸书，因而以为东原不敢公然显非朱子。但即使在《绪言》与《疏证》中，东原批判程、朱虽极严厉，然仍未失学者论辩之雅度。所以一般地说实斋谓东原笔下不似口谈之肆无忌惮，仍是一个有效的判断。[66] 这就引起了一个极耐人寻味的问题：东原何以会发展出一种近似人格分裂的倾向？章实斋曾因此而置疑于东原的"心术未醇"。但传统的"心术"说最多只能触及问题的表象，而不能认真地解答问题，因为我们还要继续追问：东原的"心术"为什么"未醇"？根据我们现在所能掌握的材料来判断，东原的笔舌分施，其根源正在于考证派的压力所造成的心理紧张。东原深悉考证派对他的义理工作的歧视，并且曾一再努力以求消除这种歧视。其见诸正式文字者如《原善》扩大本之"援据经言"和《孟子字义疏证》之最后定名，都是要委婉地说明：他的义理并非空言，而是与训诂考证合一的。这一层，前文已经指出了。东原的口谈则似乎是在表达另一个意思，即他与考证派在反宋儒这一点上是志同道合的。

东原早期服膺程、朱，中岁以后渐转为批判程、朱，至晚年而益烈。这一转变一方面固由于东原受到当时外面的反宋风气的感染，但另一方面也有其自身思想发展的内在根源。东原治学自始即有由训诂明义理，以进而闻道的倾向。[67] 从训诂来探究"天道"、"道"、"理"、"性"诸名词的原始意义，东

原自可得到与宋儒完全不同、以至相反的结论。所以东原在义理上与程、朱立异，自有他的严肃立场，绝不应全认作敷衍考证派而然。而东原的口语则不然。据章实斋所记，则其中颇多情绪语言，而与其哲学之理论建构并无逻辑上的关系。像"《原善》之书欲希两庑牲牢"及"自戴氏出，而朱子傥幸为世所宗已五百年，其运亦当渐替"这一类的话，都与学术是非毫不相干。但东原说这些话一定有他的对象。那么他的对象是谁呢？首先我们自然会想到所谓程、朱派。据我们所能掌握的资料来看，东原生前唯有姚姬传曾持程、朱的义理和他当面辩论过。不过姬传最初尝欲奉东原为师，则他们之间的争辩当不致过分地针锋相对。翁覃溪与东原年辈稍隔，又无深交，虽尝亲闻东原缕缕驳程、朱"性即理也"之说，好像并不曾即席面驳。[68]至于正式见诸笔墨的讨论，也只有东原与彭绍升之间的一番往复，其事已在东原卒前之一月。姚姬传与友人的信札、程鱼门的《正学论》、翁覃溪的《理说驳戴震作》都显然撰于东原身后。东原的《绪言》和《孟子字义疏证》两书，生前皆未刊布，稿本流传极有限，所以姚姬传迟至1793年还只知道有《原善》。[69]从时间上推断，东原的义理著作在生前还来不及引起所谓程、朱派的巨大反响。此外钱载（箨石，1708～1793）与东原的激烈冲突在当时也极有名，但箨石攻击的是东原的考订，而不是义理，可以置之不论。[70]总之，在乾隆时代并没有什么程、朱学派足以威胁东原；程、朱势力的复活是嘉庆以后的事。[71]

如果程、朱派并非东原发话的对象，则上引东原的口语只能是说给考证派听的，因为当时对东原的义理工作了解得最多而且批评得也最严厉的主要都是考证学家。东原此类口语的对象既确定，其含义亦随之而显。他正是要通过这些诉诸情感的话来激起考证派的共鸣，使他们能认识他在这一方面的成就具有重大时代意义，即《原善》、《疏证》诸书将彻底摧毁并取代程、朱理学在儒学史上的地位。章实斋《答邵二云书》云：

> 戴氏笔之于书，惟辟宋儒践履之言谬尔，其他说理之文，则多精深谨严，发前人所未发，何可诬也！可腾之于口，则丑詈程、朱，诋侮董、韩，自许孟子后之一人，可谓无忌惮矣。然而其身既死，书存而口已灭，君子存人之美，取其书而略其口说可也；不知诵戴遗书而得其解者，尚未有人，听戴口说而益其疾者，方兴未已，故不得不辨也。以仆所闻，一



> 衬通人表表于人望者，有谓"异日戴氏学昌，斥朱子如拉朽"者矣。[70]

东原口语的对象为谁及效果如何，实斋此书已有极明白的交代。所以我认为东原平时昌言排斥程、朱而复诋弹逾量，并不反映程、朱思想的势力如何浩大；相反地，这恰表示当时的学术界中正激荡着一股反宋的暗流，东原虽标榜"空所依傍"的精神，但也不能不依违其间，以争取考证学家的同情与支持。

（七）论学三阶段

东原与考证派之敷衍妥协复可征之于其前后论学见解之变迁。东原在入都之前，治学奉江永为楷模，故极赏程、朱"理明义精之学"，绝未露出取而代之的野心。1755 年东原在《与方希原书》中说：

> 古今学问之途，其大致有三：或事于理义，或事于制数，或事于文章。事于文章者，等而末者也。……足下好道而肆力古文，必将求其本。求其本，更有所谓大本。大本既得矣，然后曰："是道也，非艺也。"[71]

此时东原初至北京，议论恐仍未大变，故可据此书以见其早期之学术观。在乾隆时代，正式提出义理、考证、词章之三分法，东原似为最早，其后姚姬传与章实斋皆各有发挥。但可注意者，东原虽分学问为三途，却并不以此三者都具同等的价值。所以他说："文章者，等而末者也。"若就其所列举之先后观之，则义理在学问全体中的地位又必高于考证。此由其力主文章之本以外，更有所谓大本一层，可以推见。因为东原所谓"大本"即指"道"而言，而最近"道"者，自非义理莫属。东原《答郑丈用牧书》曰：

> 今之博雅能文章、善考核者，皆未志乎闻道。[72]



此书之末有"好友数人，思归而共讲明正道"之语，疑指乾隆十五年庚午(1750)东原与同志郑牧、汪肇龙、程瑶田、方矩、金榜等六七人从江永、方矩如两先生质疑问难之事，则此书也是早年之作。书中仅言治考证与词章者未志乎闻道，显见其心中固以为治义理者可以径至乎道。无论东原对宋儒之义理是否赞许，而义理作为一门学问而言在东原早年的学术系统中占据了最重要的地位，是不成问题的。东原一方面认为义理、考证、词章在儒学中的价值层次不同，而另一方面则又强调此三者之间的互相依存关系。所以他在《与方希原书》中先说"文章有至有未至，至者得于圣人之道则荣，未至者不得于圣人之道则瘁"。继又云：

> 圣人之道在六经：汉儒得其制数，失其义理；宋儒得其义理，失其制数。譬有人焉，履泰山之巅，可以言山；有人焉，跨北海之涯，可以言水。二人者不相谋，天地间之巨观，目不全收，其可哉？

可见东原此时并不认为义理、考证、词章可以各分畛域，而互不相涉。

但东原中年时代既与考证派沆瀣一气，他的论学观点便逐渐发生了变化。段玉裁尝记其言曰：

> 天下有义理之源，有考核之源，有文章之源，吾三者皆庶得其源。[75]

茂堂始向东原请业在乾隆二十八年癸未(1763)，已在东原入都九年之后。此后东原将义理、考核、文章加以平列，并谓三者各有其源，显然和他早期的见解有了分歧。而《题惠定宇先生授经图》复云：

> 言者辄曰："有汉儒之经学，有宋儒之经学，一主于故训，一主于理义。"此诚震之大不解也者。夫所谓理义，苟可以舍经而空凭胸臆，将人人凿空得之，奚有于经学之云乎哉？惟空凭胸臆之卒无当于贤人圣人之理义，然后求之古经，求之古经而遗文垂绝、古今县隔也，然后求之故训。故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者，乃因之而明。贤人圣人之理义非它，存乎典章制度者是也。[76]

此文作于1765年，正当东原中年，其中考证的地位显得最为突出。照他这种说法，好像故训弄清楚了，圣贤的义理就立刻会层次分明地呈现在我们的眼前，义理之学在此已失去它的独立地位，只是依附于考证而存在。这全不似出诸一个深知义理工作本身的曲折和困难者之口。我很怀疑东原自己是否笃信这一理论。很可能地，东原因为其时正卷入了考证潮流的中心，一时之间脚步不免浮动，致有此偏颇之论。此事虽无法有确据，但证之以东原早期和晚期的持论皆与此有异，实使人不能不如此推测。章实斋曾记载了当时流行于考证派之间的两种论学观点。他说：

> 近人所谓学问，则以《尔雅》名物、六书训故，谓足尽经世之大业，虽以周、程义理，韩、欧文辞，不难一映置之。其稍通方者，则分考订、义理、文辞为三家，而谓各有其所长，不知此皆道中之一事耳。著述纷纷，出奴入主，正坐此也。[77]

实斋所记之第一说是最极端的训诂观点，东原未必激烈至此，但上引《题惠定宇先生授经图》，已与此相去不远。第二说较温和，其中"稍通方者"似即指东原。至少"分考订、义理、文辞为三家，而谓各有其所长"这句话很像东原所谓的"天下有义理之源，有考核之源，有文章之源"。可见东原中年的持论最与考证派的一般观点相合。

但东原的学术性格毕竟属于"刺猬"型，纵能一时混迹"狐狸"之间，而终不能长久地违逆其本性。故数年之后东原自悔其说，而语段玉裁曰：

> 义理即考核、文章二者之源也，义理又何源哉？吾前言过矣。[78]

此语不易定其确在何年，但至早在1766年，至迟在1772年，要之不出此五六年之内耳。[79]

1766年是东原扩大《原善》成书之年，这时他把义理系统和考证系统成功地配合了起来，因而在义理工作方面更具自信。所以我们倘以此语代表东原最后十年左右的学术见解，谅与事实相去不远。东原晚年有《与某书》，

可与此语相阐证。其言曰：

> 足下制义直造古人，冠绝一时。夫文无古今之异，闻道之君子其见于言也，皆足以羽翼经传，此存乎识趣者也。……精心于制义一事，又不若精心于一经。其功力同也，未有能此而不能彼者。治经先考字义，次通文理，志存闻道，必空所依傍。汉儒故训有师承，亦有时附会；晋人附会凿空益多；宋人则恃胸臆为断，故其袭取者多谬，而不谬者在其所弃。我辈读书，原非与后儒竞立说，宜平心体会经文，有一字非其的解，则于所言之意必差，而道从此失。[80]

此书先言文章，次及经学考证，最后则谓"志存闻道，必空所依傍"，即指六经、孔、孟之义理而言，层次极为分明。至此义理在东原的系统中又恢复了它应有的地位。可见东原晚期之论学见解，转与早期相近，所不同者东原此时仍持由字义以通经文之旨甚固，不似《与方希原书》中谓汉儒得其制数，宋儒得其义理之调停两端矣。1769年东原撰《古经解钩沉序》，有"此学不仅在故训"之语，亦与此书"空所依傍"之说义相足而互通，皆东原晚岁不复能自掩其"超越的冲动"之证。

唯东原所谓"义理即考核、文章二者之源"，语过简略，两百年来，解者不一。段玉裁1792年序经韵楼刊本《戴东原集》，发挥师说，最有深意。兹先节引其文于下，再加析论：

> 始玉裁闻先生之绪论矣，其言曰："有义理之学，有文章之学，有考核之学；义理者文章、考核之源也。熟乎义理，而后能考核、能文章。"玉裁窃以谓义理、文章未有不由考核而得者。自古圣人制作之大，皆精审乎天地民物之理，得其情实，综其始终，举其纲以俟其目，兴其利而防其弊，故能奠安万世。虽有奸暴，不敢自外。《中庸》曰："君子之道本诸身，征诸庶民，考诸三王而不缪，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑。"此非考核之极致乎？圣人心通义理，而必劳劳如是者，不如是不足以尽天地民物之理也。后之儒者划分义理、考核、文章为三，区别不相通，其所为细已甚焉。夫圣人之道在六经，不于六经

> 求之则无以得圣人所求之义理，而行于家国天下，而文词之不工又其末也。先生之治经，凡故训、音声、算数、天文、地理、制度、名物、人事之善恶是非，以及阴阳气化，道德性命，莫不究乎其实。盖由考核以通乎性与天道。既通乎性与天道矣，而考核益精、文章益盛，用则施政利民，舍则垂世立教而无弊。浅者乃求先生于一名一物一字一句之间，惑矣！先生之言曰："六书九数等事如轿夫然，所以舁轿中人也。以六书九数等事尽我，是犹误认轿夫为轿中人也。"又尝与玉裁书曰："仆生平著述之大，以《孟子字义疏证》为第一，所以正人心也。"噫！是可以知先生矣。

细按茂堂此序，盖有两层用意：一在说明东原之学以义理为主，决非名物训诂可尽；一在解释东原何以独能洞彻义理之源。关于第一层，茂堂于1814年撰《东原年谱》时续论及之，曰：

> 先生于性与天道，了然贯彻，故吐辞为经。如《句股割圜记》三篇、《原善》三篇、《释天》四篇、《法象论》一篇，皆经也。其他文字，皆厚积薄发，纯朴高古，如造化之生物，官骸毕具，枝叶并茂。尝言："做文章极难，如阎百诗极能考核而不善做文章，顾宁人、汪钝翁文章较好。吾如大炉然，金、银、铜、锡，入吾炉一铸而皆精良矣。"盖先生合义理、考核、文章为一事，知无所蔽，行无少私，浩气同乎孟子，精义上驾乎康成、程、朱，修辞俯视乎韩、欧焉。[illegible]

据此节所言及《序》中"既通乎性与天道"等语，则东原于义理深造有得之后，考据、文章都随之而大有进益。换句话说，茂堂认为东原的考据与文章之所以能独步当世，是因为他别有一套系统的义理在后面。我们不必管茂堂此说的是非，但此说显然代表茂堂对其师"义理为考据、文章之源"一语的认识。不过茂堂因推尊东原，下语不免有过当之处，所以后来方东树斥之为"诞妄愚诬"。[illegible]

关于第二层，茂堂于"义理者，文章、考核之源"后下转语曰："义理、文章未有不由考核而得者。"此语更引起后世的批评。方东树说：



按此宗旨，专重考证，便坐《中庸》此节为考证之学，谬而颇甚。……汉学诸人其蔽在立意蔑义理，所以千条万端，卒归于谬妄不通，贻害人心学术也。[83]

按茂堂序文本推崇东原义理之学，而方东树谓茂堂专重考证而蔑视义理，似未为公允。但此在方氏亦不足怪，因为他以为义理只有一种，所以根本不承认东原考核所得者足以当义理之名。胡适受方氏此评的暗示，也对茂堂序文表示不满，他说：

戴震明说义理为考核文章之源，段玉裁亲闻这话，却又以为考核是义理、文章之源，这可见得一解人真非容易的事。[84]

胡氏最推重东原，与方东树本处于相反的立场，然其误会茂堂序文本旨，竟同于方氏。解人不易得，洵非虚语。茂堂所谓"义理、文章未有不由考核而得者"，乃就东原获得义理之过程而言。胡适之易其语作"考核为义理之源"，已与茂堂原意失之甚远。其实就东原的思想与系统言，其中既不能容纳所谓"如有物焉，得于天而具于心"之"理"，则虽圣人制作所根据的义理也不能不由"考核"天地民物而得。方东树专以"文字训诂"当茂堂所谓之"考核"固是死在字下，而胡适之不识茂堂回护东原义理之苦心，亦是误认轿中人为轿夫也。盖茂堂此序全篇主旨厥在推尊东原之义理，序末特拈出《孟子字义疏证》为东原著述之最大者一节，尤属画龙点睛之笔。其所以必须委婉说明义理得自考核者，正因其发言之对象乃是当时鄙弃义理的考证学家。东原生前身后在义理方面屡遭考证派的责难，其间如朱筠反对《行状》载《答彭绍升书》之事，茂堂自皆知之甚悉。其余自朱筠、钱大昕以下，随声附和之辈，尚不知有几。故茂堂晚年欲刻《疏证》、《绪言》，持赠同学，犹谓"虽下士必大笑之，无伤也"[85]。由是言之，茂堂此序所欲曲达之旨不过谓东原《疏证》虽是义理之作，然其书正从考核而来耳。洪榜尝言东原"所以名其书者，曰《孟子字义疏证》。然则非言性命之旨也，训故而已矣，度数而已矣"。茂堂序文之意与此正无殊。所以此序反映出，东原生前在义理方面所受的压

力迟至1792年尚由其弟子继续承担在肩。考证学家戴东原与思想家戴东原之间始终存在着一种矛盾紧张的状态，观此益信。

根据以上分析，我们大致可以将东原一生的思想发展分为三个不同的阶段。第一阶段的下限在东原乾隆甲戌(1754)入都，而尤以丁丑(1757)游扬州晤惠定宇之年为最具决定性的转捩点。[59]在此一阶段中，东原在理论上以义理为第一义之学，考证次之，文章居末。在实践上，东原则从事于考证之学，欲以之扶翼程、朱之义理。因为此时他在义理方面尚无心得，并未深感程、朱义理与六经、孔、孟之言有歧也。第二阶段之下限较难确定，大约可以1766年为分水岭。此十年之间，东原受当时考证运动的激荡最甚，其观点也最接近惠定宇一派，故于宋儒之义理为一笔抹杀之词。其义理、考核、文章之分源论即代表此一阶段之基本见解；而分源论无形中则将考证提高至与义理相等的地位。但另一方面，东原自己的义理工作亦正式创始于此一阶段。《原善》初稿三篇当成于丁丑(1757)至癸未(1763)之间，扩大之三卷本则成于1766年。[60]故在第二阶段之末，东原自家之义理已初步到手，宜其论学见解之复有转变也。东原论学之归宿期在其最后十年左右。此时东原一扫其中年依违调停之态，重新确定儒学的价值系统。所以他坚决地说："义理即考核、文章二者之源也，义理又何源哉？熟乎义理，而后能考核、能文章。"这是当时治汉学考证的人所决不能接受的一种观点。但在方法论的层次上，晚期的东原只有比早期更尊重考证。一方面，义理固然是考证之源；而另一方面，名物训诂又是证定义理是非的唯一标准。而且更重要的是，东原晚岁已断无"宋儒得其义理"的观点，所以他说的义理是指他自己由考核而得的六经、孔、孟的义理。古希腊诗篇中的"刺猬"只知道一件大事，东原晚年的学术生命也归宿于一大事因缘。东原卒于丁酉(1777)五月二十七日，而四月二十四日与段玉裁书曰："仆生平论述最大者为《孟子字义疏证》一书"，这是东原最确切的"晚年定论"。

(八) 最后的归宿

焦循(1763～1820)《申戴》篇云：

王惕甫《未定稿》，载上元戴衍善述戴东原临终之言曰："生平读书，绝不复记，到此方知义理之学可以养心。"因引以为排斥古学之证。江都焦循曰：非也。凡人嗜好所在，精气注之，游魂虽变，而灵必属此，况临殁之际哉！……东原生平所著书，惟《孟子字义疏证》三卷、《原善》三卷，最为精善。知其讲求于是者，必深有所得，故临殁时往来于心。则其所谓义理之学可以养心者，即东原自得之义理，非讲学家《西铭》、《太极》之义理也。余尝究东原说经之书，如毛、郑《诗补注》等篇，皆未卒业，则非精神之所专注，宜其不复记也。[38]

此事亦东原晚年生命中一重公案，兹略加辨说，以结束本篇。先从事之真伪辨起。焦里堂《申戴》篇显然相信东原临殁尝作是语，故所辨仅在宋儒义理与东原自得之义理之间。稍后方东树亦采此说，以为是东原临死悔悟的表示，因而驳里堂所谓戴氏自得之义理之说。[39]方氏的《汉学商兑》本在与考证学为难，有此可乘之隙，自不肯轻易放过。其轻信传说，固不足怪。下逮近代，胡适之极尊东原，复重考证，因转以此说为毫无根据。他说：

当时上元戴衍善说戴震临死时道："生平读书，绝不复记。到此方知义理之学可以养心。"这话本是一种诬蔑的传说，最无价值。但当时竟有人相信这话，所以焦循做《申戴》篇替戴氏辨诬。[40]

方、胡两家皆本《申戴》篇发论，然以好恶有别，故或信或疑。其实仅就里堂所引者观之，既不能断其为真，亦未可遽言其伪。但余考所谓东原临终之言，别有来历，而为焦、方、胡诸人所未及知。戴衍善者，江苏上元戴祖启字敬咸之子也。敬咸(1753～1783)乾隆戊戌(1778)进士，著有《师华山房集》。衍善所传东原临终语，即本之父书。兹节录敬咸《答衍善问经学书》于下，庶几此一传说的真相可以大白于世。敬咸原书云：

汝欲知经学之说乎？今之经学非古之经学也。……今之经学……六经之本文不必上口，诸家之义训无所动心。所习者《尔雅》、《说文》之

> 也，所证者山经、地志之书。相逐以名，相高以声，相轧以无穷。……及其英华既竭，精力消耗，殊本无有，读亦无还，则茫然与不学之人同耳。吾家东原盖尝悔之，晚婴末疾，自京师与余书曰："生平所记，都茫如隔世，惟义理可以养心耳。"又云："吾向所著书，强半为人窃取。"不知学有心得者，公诸四达之衢，而人不能窃也。盖今之所谓汉学，亦古三物教民之一，礼乐射御书数六艺之遗。虽不能备，或亦庶几，要在善学之而已。今海内之所群推者，治经之学士，无若钱少詹事。此两公者，能兼今人之所专，而亦不悖于古之正传，故为独占。而辛楣于诸经、列史、古文词、诗赋、考订、四六骈体皆精之，天文、地理、算术、国家之典、世务之宜，问焉而不穷，索也而皆获，可谓当代鸿博大儒矣。汝既师之，但当一心委命，必有所闻。……嗟！古无所谓理学也，经学而已矣。夫子雅言，《诗》《书》执礼，兴立成于《诗》、于《礼》、于《乐》。文章在是，性与天道亦在是，即程子得不传之学，亦只于遗经之中。不能坚于经素，不能经于理虚，于是乎两无成焉。末学支离，禅言幻渺，汝小子其慎之哉！

细究此书，则东原临殁之言不但可信，且为了解东原晚年思想状态之极重要的证据。据钱大昕所撰戴敬咸《墓志铭》，敬咸与东原同年中乡试，一时有"二戴之目"。东原卒后，钱大昕又与敬咸交好，意气相投，此书作于卒后十余年。且戴衍善其时正游于竹汀之门，敬咸书中誉竹汀特甚，亦正欲衍善之转示其师也。以并世之人，谈眼前之事，断无不可信之理。此其一。此书为敬咸教子之书，非与朋友通函援引东原语为重者之比。且东原来书存家中，衍善终必见及，敬咸又何能妄语以绐其子？此其二。敬咸书中引顾亭林"经学即理学"之说，足见其人仍在经学考证之余波荡漾中，与姚姬传、程鱼门、翁覃溪，以至后来方植之等持程、朱之正论向汉学作反扑者，迥乎不同。通观全文，敬咸引东原语仅在指摘考证学之流弊，绝无抬高宋儒义理以贬抑考证之意，则敬咸又何须捏造斯语而诬其死友乎？此其三。由此三层理由推之，东原原札虽不见，而敬咸转引之语则绝不可纯以伪造视之也。

但东原札中语经辗转传述，已貌似而神非。敬咸引语仅曰："生平所记，都茫如隔世，惟义理可以养心耳。"至焦里堂转引王惕甫《未定稿》则作："生平读书，绝不复记，到此方知义理之学，可以养心。"语气轻重已大不相同。而尤

重要者，此本东原病后与敬咸札中语，而王惕甫竟讹为“临终之言”。颇似东原易箦时突为此忏悔之语，尽弃其平生之所学。出言之情境大异，弦外之音响全非，则宜乎胡适之斥为最无价值的诬辞也。今若细察东原与戴敬咸书之心理背景，则“义理可以养心”一语之真实含义亦未始不可由晦转明。

戴敬咸所谓东原“晚婴末疾”者，自指丙申（1776）、丁酉（1777）间东原卧病事。但东原此一年余之内实先后患两种不同的病症。初为足疾，始丙申三月初。此疾虽迄死未愈，然似非能致命。其致命之疾起于丁酉四月之末，五月二十一日东原与段茂堂札，云：“前月二十六日至今，一病几殆”，可证。[illegible]唯同札仍言南归后非觅一书院不可，则东原卒前之六日尚不自知病危也。其病之最后恶化则在五月二十五日，越两日（二十七日）而卒。[illegible]大抵丁酉四月二十六日以前，东原尚颇与友人书信往复，如丁酉春杪有书与吴江陆耀论理欲问题，四月有与彭绍升书，此外尚有《与某书》，大约亦作于同时。[illegible]但四月二十六日以后，作书已颇困难，故五月二十一日与茂堂书中云“正卧床榻，见来使强起作札”也。由此推之，东原与戴敬咸书必作于丙申三月以后，丁酉四月二十六日之前，在此期间，东原仅觉行动不便，决无将死之预感。焦里堂谓其临殁精魄所属唯在《孟子字义疏证》，已属纯出推想，而方植之谓东原“到此方知义理之学可以养心”乃回光返照，更是痴人说梦。此皆由未见敬咸原书，复未深考东原病情所致也。

然则东原致戴敬咸书究作于丙申乎？抑丁酉乎？此层与东原作书之动机有关，不能不一并讨论之。东原札虽已不存，但就敬咸转引之语，考以东原病足后与其他友人之函札，仍可略推测其作札之命意所在。敬咸引语仅有两句，一则曰：“生平所记，都茫如隔世，惟义理可以养心耳。”再则曰：“吾向所著书，强半为人窃取。”此两语皆有其历史背景。东原尝语段茂堂曰：“余于疏不能尽记，经、注则无不能倍诵也。”[illegible] 其自负记忆力之强可知。此时老病侵寻，记诵衰退，故有此感慨。其实“茫如隔世”已可能有夸张，而后来讹为“绝不复记”则与实际情形相去更远了。第二句谓“吾向所著书，强半为人窃取”，亦与考证风气之流弊有关。乾、嘉之世，剽窃之风甚盛，盖一时学人竞相炫奇夸博，好名而学无所得之徒往往出诸穿窬一途。1799 年章实斋尝记其实况于《又与朱少白》书曰：

> 邵(晋涵)君《雅疏》(按:即《尔雅正义》)未出,即有窃其新解,冒为己说,先刊以眩于人。邵君知之,转改己之原稿以避剿嫌。又其平生应酬文稿,为人连篇攫去。辛楣詹事尝有绪言未竟,而黠者已演其意而先著为篇。儿子常问古书疑义于陈立三,立三时为剖辨。有乡学究馆于往来之冲,每过必索答问,窃为己说,以眩学徒。君家宋镌秘笈,李童山借本重刊,亦胜事也,其转借之人冒为己所篋藏,倩人叙跋,誉其嗜奇好古,亦足下所知也。[98]

东原遭遇,类此者亦必不少,故为此愤世之语也。[99]

合戴敬咸所引东原两语观之,显见东原来书系讨论考证与义理的高下得失问题。考证限于具体事实之研究,日久即易淡忘,且所征引之典籍,人人得而见之,故又易为人所剿袭。义理则为一种抽象思考的活动,自具内在一贯之系统。及深造自得,乃如章实斋所云"成一家之言",既非他人所得而假借,亦不致因记诵衰退而遂尽失其所有。东原之言,其主旨不过如此。但东原何缘而与戴敬咸论及此一问题?据我的判断,东原原札是向敬咸报告其新成《孟子字义疏证》一书,遂牵连而谈及义理与考证。我之所以为此判断,是有根据的。据段玉裁《答程易田丈书》,《孟子字义疏证》乃东原据《绪言》悉心改定而成,其事在丙申(1776)之冬,丁酉(1777)之春夏。而丁酉一年,东原因自喜其在义理上的新创获,屡屡与友人道及此书。前曾举《与陆耀论理欲书》及《答彭进士允初书》两札,皆作于丁酉,此外复有丁酉正月十四日及四月二十四日与段玉裁两札,亦特别郑重论及《疏证》。义理与考证的问题在此类信札中有时也不免要提到,如正月十四日与茂堂一札云"竭数年之力,勒成一书,明孔、孟之道。余力整其从前所订于字学、经学者"。前一句指义理之学,后一句指考证之学,尤可见此二者在东原心中地位的高下。四月二十四日札则有"仆生平论述最大者为《孟子字义疏证》一书"之语。凡此皆足与戴敬咸引东原来书中之言相发明。所谓"向所著书,强半为人窃取",即指以前所为之考证。且东原"义理养心"语又可与敬咸"学有心得"之言互证。焦里堂以为义理养心云者,谓东原自得之义理,非宋儒之义理,确深得东原的本意,不愧为戴学护法。东原与戴敬咸书之动机既明,则撰写的时间亦当在丁酉年。因为它与前举诸札正是同一心理背景下的产

物。

东原平生学术兼跨义理与考证，然而细察他对于这两门学问的不同态度，可知他内心始终偏向义理。这可以说是他的"刺猬"本性所决定的。

但是另一方面，考证为清代学术的主流，且与一部分学人之职业有关。东原自甲戌入都之后，即预于考证之流，一时相往复者几全是此道中人。而东原既不得志于科第，衣食所仰亦在乎是。所以他中年时代，立论不免有依违流俗之处。及至晚期，他在思想方面卓然有以自立，乃绝彼纷华，还我故态，仍以义理为其心灵的最后归宿之地。"义理养心"之论即由此而起。章实斋尝转述东原"两庑牲牢"之语于邵二云，二云深疑之，以为不似东原平日语。实斋则曰："抑知戴氏之言，因人因地因时，各有变化，权欺术御，何必言之由中。"[100]实斋虽自诩最能勘中东原隐情，但于东原内心的紧张状态似尚有一间未达。"权欺术御"的谴责，不免惑于表象，殆非东原所能任受。胡适之不信戴衍善所记东原"临终之言"，一方面固由于传述之渐失其真，而另一方面，则恐亦与邵二云相同，认为其说"不似东原平日语"耳。今以戴敬咸所引东原来书中之原文，证之《孟子字义疏证》脱稿后东原与友生诸札，则东原丁酉卒前数月之心理状态犹宛然可见。"义理养心"之语正是其晚年思想中应有之义，而焦里堂《申戴》篇实早已得其确解也。

注　释

[1]　原载《新亚书院学术年刊》第十六期，1971年9月。

[2]　《文史通义》，内篇二，57页，古籍出版社，1956。

[3]　见《章氏遗书逸篇》，四川省立图书馆编辑，载《图书集刊》，第二期，38～39页，1942年6月。

[4]　至于"未通方"云者，即《书朱陆篇后》所云东原"自尊所业，以谓学者不究于此，无由闻道；不知训诂名物，亦一端耳。古人学于文辞，求于义理，不由其说，如韩、欧、程、张诸儒，竟不许以闻道，则亦过矣"。见《文史通义》，内篇二，57页。

[5]　《章氏遗书逸篇》，见《图书集刊》，第二期，40页。

[6]　同上，38页。

[7]　Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox, An Essay on Tolstoy's View of His*

tory, Essandess paperback edition, pp. 1～42.

[8] 丁酉正月二十四日与段玉裁书，见《戴东原手札真迹》(不标页数)，中华丛书本，1956。

[9] 《戴震文集》，卷三，44页，中华书局，1974。此序撰成年代见段玉裁：《戴东原先生年谱》，《戴震文集》附录，219页。

[10] 《戴震文集》卷九，140页。关于此书年代之考辨，见钱穆：《中国近三百年学术史》，上册，312～313页，上海，1937。

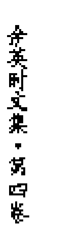
[11] 《戴震文集》卷十一，164～165页。按序云："强梧赤奋若之岁，余始得交于华亭沈沃田先生，既而同处一室者更裘葛。"下文又云："今隔别六载。""强梧赤奋若"即丁丑(1757)，是年东原至扬州，见《年谱》(《文集》附录，223页)。"更裘葛"则两人分手在次年(戊寅，1758)。"别六载"或系并1758年计，则序成于1763年也。

[12] 清初万斯大"以为非通诸经，不能通一经，非悟传注之失，则不能通经；非以经释经，则亦无由悟传注之失"。(见黄宗羲撰《万充宗墓志铭》，《南雷文约》卷一，40b页。薛凤昌编《梨洲遗书汇刊》本。)东原则推此方法以治一字一义，而复能加以综贯者也。

[13] 见《孟子字义疏证》，卷下"权"字条，55～56页，中华书局，1961。按：东原的"道"与"理"是有分别的。《绪言》卷上云："问：道之实体，一阴一阳，流行不已，生生不息，是矣，理即于道见之欤？曰：然。古人言道，恒该理气，理乃专属不易之则，不该道之实体，而道理二字对举，或以道属动，理属静，如《大戴礼记》孔子之言曰："君子动必以道，静必以理"是也。或道主统，理主分；或道该变，理主常。此皆虚以会之于事为，而非言乎实体也。"(见《孟子字义疏证》，83页)故所谓"道在六经"者是指关于"道"的抽象观念，不是指"道之实体"而言。读者须注意此中的分别所在。参看周辅成：《戴震的哲学》，原载《哲学研究》月刊，1956年3月号，现收入《中国近三百年学术思想论集》，四编，68页，崇文书店，1973。

[14] 《孟子字义疏证》，卷上，3页。按：东原并非不注重"道"或"理"的现实性，更不是要完全以古人之道理来笼罩今人。所以他在《疏证》、《绪言》、《原善》三书中都充就"人伦日用"四字来释"道"或"理"。但是他的经学立场使得他不能不受"古训"的限制。如《原善》卷下云："是故一物有其条理，一行有其至当，征之古训，协于时中，充然明诸心而后得所止。"(《孟子字义疏证》，73页)胡适之说东原自托于说经，故往往受经文的束缚，把他自己的精义反蒙蔽了。(见《戴东原的哲学》，63页，上海，1927。)这是不错的。钱宾四师云："主求道于人伦日用，乃两氏(按：指东原与章实斋)之所同。惟东原谓归于必然，适全其自然，必然乃自然之极致，而尽此必然者为圣人，圣人之遗言存于经，故六经乃道之所寄。"(《中国近三百年学术史》，上册，383页)所论尤简明扼要。

[15] 《戴震文集》卷十一，168页。



[16] 《戴震文集》卷九，143 页。

[17] 实斋质问邵、孙两氏之语，见《章实斋的"六经皆史"说与"朱、陆异同"论》，本书 416 页；《郑学斋记书后》见《文史通义》外篇二，267～268 页。

[18] 《戴震文集》，143～144 页。

[19] 见 P. Demieville, *Chang Hsüeh-ch'eng and His Historiography*, in W. G. Beasley and E. G. Pulleyblank, eds., *Historians of China and Japan*, Oxford University Press, 1961, p. 170 及注 7。

[20] 《戴东原先生年谱》，见《戴震文集》附录，218 页。

[21] 《戴震文集》卷九，141 页。

[22] 《戴震文集》卷十一，161 页。

[23] 钱穆：《中国近三百年学术史》，上册，316～317 页。

[24] 同上，332 页

[25] 《戴震文集》卷三，46～47 页。

[26] 《东原年谱》，见《戴震文集》附录，226 页。

[27] 杨向奎也说："东原对于考据诸作未有如此重视者。"见《中国古代社会与古代思想研究》，下册，929 页，上海，1964。

[28] 《答程易田丈书》，见《经韵楼文集》，卷七，51a～b 页。

[29] 见钱穆：《中国近三百年学术史》，上册，328～331 页。

[30] 见《戴东原手札真迹》。

[31] 《答程易田丈书》，53a 页。

[32] 《东原先生札册跋》，见《经韵楼文集》，卷七，46b 页。

[33] 见钱穆：《中国近三百年学术史》，上册，330～331 页。

[34] 见《戴东原手札真迹》。按：傅斯年 1942 年 2 月致书胡适说："近看段著《戴东原年谱》，颇疑东原之写《字义疏证》，亦感于身体不妙而写。假如他再活十年，一定是些礼乐兵刑之书，而非'抬轿子'之书矣。此事先生有考证否？"（见傅乐成：《傅孟真先生年谱》，50 页，传记文学出版社，1969）傅孟真以为《疏证》系东原感于身体不妙而写，或未必然，但说东原再活十年绝不专写"抬轿子"之书，则是对的。不过"坐轿子"的书恐亦非"礼乐兵刑"，而是"性与天道"耳。东原丁酉正月十四日的长信恰可以解答傅孟真所提出的疑问。傅孟真之所以提出"礼乐兵刑"，也自有他的根据，因《年谱》提到东原欲为《七经小记》之事，并说："治经必分数大端以从事，各究洞原委，始于六书九数，故有训诂篇，有《原象》篇，继以《学礼》篇，继之《水地》篇，约之于《原善》篇，圣人之学，如是而已矣。"（《戴震文集》附录，243 页）此说不知究出自东原之口抑茂堂揣测之词？无论如何，东原晚年其实已只想做"约之于《原善》篇"一类的工作了。

[35] 《理说驳戴震作》,见《复初斋文集》,第一册,卷七,321 页,文海出版社影印本,1966

[36] 收入《孟子字义疏证》,161 页。按:彭绍升又号知归子,后夫以佛学大师知名于世,龚定庵便是他的佛学再传弟子。定庵有《知归子赞》(《龚自珍全集》,第六辑,下册,396~397 页)即为绍升而作。但绍升与东原辩论时,年尚不足四十,似仍守儒家立场,未全为释氏张去。他的《与戴东原书》是为程、朱辩护的一篇文字,所以我在这里把他算作"程、朱派"。这和东原答书中所谓"足下所主者,老、庄、佛、陆、王之道"的说法并不冲突。彭书现亦收入《孟子字义疏证》,170~172 页。原文见彭氏的《二林居集》(1881 年刊本)卷三,18b~19a 页。关于彭绍升,可参看三浦秀一《彭绍升の思想——乾隆期の士大夫と佛教に关する一考察》,《东方学报》,京都,第 60 册,439~478 页,1988 年 3 月

[37] 《戴震文集》卷十,146 页。

[38] 《孟子字义疏证》,61 页。

[39] 《考订论上之一》,见《复初斋文集》,第一册,卷七,296~297 页。又《考订论下之三》云:"考订者,考据、考证之谓。"(328 页)足见清人即以此三词为同义语。

[40] 梁启超:《戴东原著述纂校书目考》,见《近代中国学术论丛》,234 页,香港,崇文书店,1973。

[41] 《汉学师承记》卷六,第二册,24 页,万有文库本。

[42] 《汉学师承记》卷六,第二册,24~29 页。按:梁启超撰《清代学术概论》(台湾中华书局本,1970,31 页)误记朱筠为其弟朱珪。Emmanuel C. Y. Hsu 英译本(*Intellectual Trends in the Ch'ing Period*, Harvard University Press, 1959, p. 62)亦沿而未改。

[43] 《汉学师承记》,第二册,27 页。

[44] 《戴东原的哲学》,86~87 页。

[45] 《戴震文集》卷九,141 页。关于"绪言"一名之意义,见钱穆:《中国近三百年学术史》,上册,332 页

[46] 《笥河文集》,卷首,21b~22a 页,《畿辅丛书》本

[47] 《章氏遗书》卷十六,文集一,第三册,29 页。

[48] 参看姚名达:《朱筠年谱》,《自序》,2~4 页,上海,1932。

[49] Donald R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship*, *Language, Law, & History in the French Renaissance*, Columbia University Press, 1970, pp. 53~80;"超越的冲突"一词见 12~13 页。

[50] 《文史通义》内篇二,50 页。

[51] 据《东原年谱》,韩锡胙介屏尝语段玉裁曰:"闱中阅东原卷,文笔古奥,定为读书之士,榜发,窃喜藻鉴不谬云。"(《文集》附录,225 页)按:东原壬午(1762)举于乡,韩锡



胙为同考官、简二年庚辰(1760)段玉裁中举人，亦出介屏门下。此两科连得段、戴二人，介屏极引以为荣，故屡言及之。(参看段玉裁《东原先生札册跋》、《经韵楼文集》卷七，18a页。)然据胡虔《柿叶轩笔记》(峭帆楼本，4a～b页)介屏语人曰，闱中阅东原卷"诘屈几不可句读"。此即《年谱》"古奥"两字之确解也。可见茂堂为其师讳，记载常不免有保留之处。又胡氏《笔记》同条又言其次士大夫聚谈，其中颇有欲戴出其门下者，而苦于东原试卷每皆如空疏不学者之所为，众咸以为不可解。时钱大昕亦在座，曰："此东原之所以为东原也。"此亦可见晓徵对东原的侧面评价之一端。

[52]　《汉学师承记》卷三《钱大昕传》，第一册，19页。

[53]　《文史通义》内篇二《书朱陆篇后》，59页。

[54]　见《经考附录》，《戴东原先生全集》本，载《安徽丛书》第六期，卷四，22b～23a页，1936。参看余英时：《戴震的〈经考〉与早期学术路向》，见《钱穆先生八十岁纪念论文集》，香港，1974。

[55]　见余嘉锡：《四库提要辨证》，《序录》，54页，中华书局，1974。郭伯恭《四库全书纂修考》(1938年再版，223页)，亦谓《提要》内容是"标榜汉学，排除宋学"。

[56]　恒慕义(Arthur W. Hummel)主编：《清代名人传略》(*Emminent Chinese of the Ch'ing Period*)，《纪昀传》(房兆楹撰)谓晓岚与东原交笃，1760年以后东原尝客晓岚家多年。(第一册，122～123页)此事为《东原年谱》所未载，想系本诸王兰荫之《纪晓岚先生年谱》(《师大月刊》，第一卷，第六期，1933)。王《谱》余尚未见，不知果何据也。《东原年谱》乾隆二十年乙亥(1755)条引程易田语曰："是年假馆纪尚书家"，则不始于1760年也。又东原癸巳(1773)十月三十日与段茂堂札之末云："仆今暂寓纪公处，出月初五移寓洪素人兄处。"(《戴东原手札真迹》)此则在1760年之后，然为时似极短暂。姑志于此，以俟再考。

[57]　见李集：《鹤征录》，卷三，12b页，漾葭老屋本。

[58]　《松崖笔记》，37页，《杂著秘笈丛书刊》本，学生书局，1971。

[59]　同上，177页。

[60]　《九曜斋笔记》，192页，《杂著秘笈丛书刊》本。

[61]　见钱穆：《中国近三百年学术史》，上册，322～324页。又李斗《扬州画舫录》，卷十(中华书局，1960，23页)，亦特记东原见惠定宇于卢雅雨署中事，足见清人对惠、戴会晤一事之重视。

[62]　洪榜：《戴先生行状》所引，见《戴震文集》附录，255页。

[63]　分见《潜研堂答问》，《皇清经解》(学海堂刊本)卷四四五，6b～8a页及16b～17a页。

[64]　《十驾斋养新录》，卷一八，434页，国学基本丛书本。又同卷尚有攻击心性之说多条，亦可参。

[65]　《文史通义》内篇二《书朱陆篇后》，58页。

[66] 李慈铭:《越缦堂日记补》,同治二年二月初三条曰:"若东原则惟为程、朱拾遗补阙,未尝肆言攻击也。"(第十三册,壬集,68b页。)莼客博雅,尝尽见《戴氏遗书》,又熟于清代学术流变,而所得之印象如此。可见东原《绪言》及《孟子字义疏证》两书下语甚有分寸。又梁任公也同意洪榜所谓东原《疏证》一书"非故为异同,非缘隙酿嘲",而是出之以"学者的"态度。见《戴东原的哲学》,189～190页,《近代中国学术论丛》,崇文书店,1973。

[67] 余英时:《戴震的〈经考〉与早期学术路向》。李慈铭说:"盖戴[震]氏师江[永]氏,而江氏之学由性理以通诂训,戴氏之学则由诂训以究性理。"(《越缦堂日记补》,壬集,第十三册,58b页。)至少莼客对于东原学术途径所知甚为亲切。

[68] 翁覃溪手批《戴氏遗书》语,见李慈铭:《越缦堂日记补》,同治二年正月二十四日条,第十三册,壬集,57b～59a页

[69] 1797年章实斋自桐城作《又与朱少白》书,仅曰:"姚姬传并不取《原善》,过矣。"(见《章氏遗书》补遗,第八册,25页。)时实斋与姬传过从甚密,姬传如知有《绪言》与《疏证》,不容不向实斋提及也。

[70] 翁方纲《与程鱼门平钱戴二君议论旧草》云:"昨箨石与东原议论相诋,皆未免于过激。戴东原新入词馆,斥詈前辈,亦箨石有以激成之,皆空言无实据耳。箨石谓东原破碎大道,箨石盖不知考订之学,此不能折服东原也 诂训名物岂可目为破碎?学者正宜细究考订诂训,然后能讲义理也。宋儒恃其义理明白,遂轻忽《尔雅》、《说文》,不几渐流于空谈耶!"(见《复初斋文集》卷七,323～321页。)又《考订论中之二》云:"秀水钱载,诗人也,不必善考订也,而与戴震每相遇,辄持论龃龉,亦有时载过于激之。"(见《复初斋文集》卷七,311页。)而王昶《蒲褐山房诗话》亦云:"朱竹君极推东原经学,而箨石颇有违言,每聚语及此,箨石辄面热颈发赤,龂龂不休。"(引自李慈铭:《越缦堂日记补》,第十三册,壬集,59a页。)可见箨石攻东原始终皆在经学考证方面也。翁覃溪与程鱼门书谓两人争辩在东原新入词馆之时。核之《东原年谱》,东原赐同进士出身,授翰林院庶吉士,事在乾隆四十年乙未(1775)。唯钱、戴交恶,事或尚在前。章实斋《上钱辛楣宫詹书》云:"戴东原尝于筵间偶议秀水朱氏,箨石宗伯至于终身切齿,可为寒心。"(《章氏遗书》卷二十九,外集二,第五册,102页。)则其事起于东原批评箨石之同乡先辈朱彝尊也。实斋此书胡适之系之乾隆三十七年壬辰(1772)(见《章实斋年谱》,25～26页),尚在覃溪与程鱼门书之前三年。如实斋所言之钱、戴争持与覃溪所指者为同一事,则《上钱辛楣宫詹书》之年代即成问题矣。因覃溪所记出自当时之笔,断不容误。钱宾四师尝疑实斋上辛楣书曾经晚年点定(见《中国近三百年学术史》,118页),事或然欤?

[71] 我愿意在这里提出几条证据,对清中叶以来程、朱派的发展情况加以补充说明。姚姬传《复蒋松如书》云:"鼐往昔在都中,与戴东原辈往复,尝论此事。"可见姬传确曾与东原对程、朱义理问题交换过意见,但不像是激烈的争吵。(见《惜抱轩全集》,文集卷

六，10b页，中华书局四部备要本。）翁覃溪仅识东原，并非论学之友，见于他在《考订论中之二》的自白。（《复初斋文集》卷七，第一册，31页。）程鱼门曾否与东原当面讨论过义理的见解，今不可知。鱼门的《正学论》主要是攻击东原以情释理，这是东原在《孟子字义疏证》中的论点，足证文成于东原卒后。但东原在世之时，汉学家反宋之气焰正高，守程、朱之义理者是处在被攻击的地位。姬传等一二人的议论绝不足对东原构成严重威胁。故姬传《复蒋松如书》中尚以"自度其力小而孤"为言。袁枚（1716～1798）在《随园诗话》卷二中说道："明季以来，宋学太盛。于是近今之士，竞争汉儒之学，排击宋儒，几乎南北皆是矣。豪健者尤争先焉。"（上册，19页，北京，人民文学出版社，1960。）子才亲值乾隆汉学盛世，所言当时学风断无不可信之理，则东原生前程、朱学派之衰微可知。今按：姬传大张宋学之军，影响乃在身后。李莼客记其友人张闲月所为《赠何愿船刑部序》，略云："桐城姚鼐倡宋学以攻汉学，至以戴东原绝嗣为攻击朱子之报。自是人习空疏，真学遂绝。"莼客复极论之，谓"未及四十年而户郑家贾之天下遂变为不识一字。横流无极，罪为作俑"。（《越缦堂日记补》，咸丰十年十二月十五日条，庚集末，第十册，53a页。）而姬传攻汉学之所以能发挥功效，则又颇赖其弟子方植之《汉学商兑》一书。莼客《日记》尝言，植之"颇究心经注，以淹洽称，而好与汉学为难，《汉学商兑》一书，多所弹驳，言伎而辨，一时汉学之焰，几为之熄"。（《越缦堂日记补》，同治二年正月十七日条，壬集，第十三册，48a页。）《日记》此数条不免有夸张之处，但莼客所透露的汉学、宋学消长的消息，大体上是可靠的。

[72] 《章氏遗书逸篇》，载《图书集刊》，第二期，41页。

[73] 《戴震文集》卷九，143～144页。

[74] 《戴震文集》，143页。

[75] 《戴东原先生年谱》，见《戴震文集》附录，246页。

[76] 《戴震文集》卷十一，168页。

[77] 《文史通义》外篇三《与陈鉴亭论学》，311页。

[78] 《戴东原先生年谱》，见《戴震文集》附录，246页。

[79] 详说见余英时的《戴震的〈经考〉与早期学术路向》。

[80] 此文现收入《孟子字义疏证》，173页。

[81] 《戴东原先生年谱》，见《戴震文集》附录，246页。

[82] 《汉学商兑》，卷中之下，50a页，浙江书局刊本，1900。

[83] 《汉学商兑》，48b～49a页。

[84] 《戴东原的哲学》，91页。

[85] 《答程易田丈书》，见《经韵楼文集》卷七，54b～55a页。

[86] 胡适误系东原游扬之年为1756年。见《戴东原的哲学》，26页。

[87] 详考见钱穆：《中国近三百年学术史》，上册，321～327页。

[88] 《雕菰集》卷七，上册，95页，《国学基本丛书》本。

[89] 《汉学商兑》，卷中之下，49b～50a页。

[90] 《戴东原的哲学》，117页。

[91] 《皇朝经世文编》第一册，卷二学术二"儒行"，79～80页，台北国风出版社影印思补楼本，1963。

[92] 见钱大昕：《国子监学正戴先生墓志铭》，《潜研堂文集》卷四十五，445页，四部丛刊初编缩本。

[93] 据《竹汀居士自订年谱》（香港崇文书店，1971），竹汀晚年任江宁钟山书院院长凡四年（1778～1781），士子经他指授成名者甚众。自乾隆五十四年（1789）起，任苏州紫阳书院院长，以迄于卒（1801），先后凡十有六年。今不能定戴衍善从学于竹汀时究在江宁或苏州也。

[94] 见《戴东原手札真迹》。

[95] 据孔继涵丁酉五月三十日与段玉裁书，见《东原先生年谱》，《戴震文集》附录，239～240页。

[96] 见胡适：《戴东原的哲学》，25页；钱穆：《中国近三百年学术史》，上册，330～331页。

[97] 《戴东原先生年谱》，见《戴震文集》附录，216页。

[98] 《章氏遗书逸篇》，载《图书集刊》，第二期，37页。

[99] 东原《诗比义述序》云："昔壬申、癸酉岁，震为《诗补传》未成，别录书内辨证成一秩，曾见有袭其说以自为书刊行者。"（《戴震文集》卷十，118页）这是东原著作生前即为人所窃取之一实例。至于段茂堂所指出的王履泰攘窃东原《直隶河渠书》未竟之稿，易名曰《畿辅安澜志》而刊行之，其事已在嘉庆十四年己巳（1809）矣。见《戴东原先生年谱》，《戴震文集》附录，229～230页。但据胡适之考证，《直隶河渠书》实是方观承（1698～1768）自己的著作，东原不过是修订人之一而已。见胡适：《记中央图书馆藏的〈直隶河渠书〉稿本二十六册》，《胡适手稿》第一集，卷三，289～327页。

[100] 《章氏遗书逸篇》，载《图书集刊》，第二期，40页。

戴东原与伊藤仁斋

1926年日本学者青木晦藏撰《伊藤仁斋と戴东原》一长文[1]，指出东原哲学思想酷似日本古学派大儒之伊藤仁斋（1627～1705）。而尤可注意者仁斋思想主要见于其《语孟字义》二卷，此与东原的《孟子字义疏证》不仅内容相近，且书名亦相符，其巧合已达到了极为惊人的程度。但由于仁斋早于东原约一世纪，故青木氏颇疑东原曾见仁斋之书，唯尚未得确据耳。东原何以名其义理之作曰《字义疏证》，本是一值得研究的问题。如青木氏所疑属实，则东原此书创作之背景又多一层纠缠矣。[2]

近来日本学者论彼邦儒学史，推衍青木晦藏之论，至谓仁斋与另一古学大师荻生徂徕（即物茂卿，又号萱园，1666～1728）[3]对清代考证学皆颇具影响，并进而推定徂徕学在整个东洋儒学史上的重要性云云。[4]余按仁斋著作清代中叶曾否输入中国尚无证据。徂徕《论语征》、《大学解》、《中庸解》，则迟至1809年始传来，故19世纪之中国经学家颇多称引其说者。而《论语征》一书尤受重视；刘宝楠（1791～1855）《论语正义》尝两引其说。此外如戴望、李慈铭、俞樾诸人亦均于其书有所评骘。[5]又徂徕高弟山井鼎（1682～1728）有《七经孟子考文》三十二卷，其书传入中国较早，阮元1797年（嘉庆二年）尝为之序，《十三经注疏校勘记》中亦备引之。其书又收入《四库全书》，则受重

视之程度益可知。

根据上述事实，则日本古学派，尤其是徂徕一系与清代经学确有渊源，但其事大抵皆在嘉庆以后，而尤以晚清为然。故谓仁斋、徂徕影响及于乾隆朝汉学之发展，则颇嫌不实。我曾细读青木晦藏之长文，据他所征引之仁斋与东原两人在宇宙论及人生论各方面的议论，有些地方的确是如出一口，如果东原未尝见仁斋《语孟字义》，我们便只能惊叹于东原"闭门造车，出门合辙"之巧了。不过，这种巧合，从比较思想史的观点来看，也未尝不能得到一种合理的解释。

考17世纪日本古学之兴起，和明末清初之间中国儒学的动向在思想上具有相近之背景。仁斋徂徕之学初皆由程朱入手，而后来又转过来批评程朱。"蠹生于木，还食其木"，与清初王船山、颜习斋以至此后之戴东原取径颇相近。仁斋关于理气之说，日本学者多谓其承自明末中国学者吴廷翰。廷翰字苏原，明正德间(1506～1521)进士，1543年著《吉斋漫录》二卷，1587年刊行，仁斋即读此书而开悟者也。吴廷翰其人其书，在中国久已不为人所知，但在日本其受重视。《漫录》中对仁斋影响最大的说法有如下数条：[6]

> 何谓道？一阴一阳之谓道。何谓气？一阴一阳之谓气。然则阴阳何物乎？曰气。然则何以谓之道？曰气即道，道即气，天地之初一气而已矣，非有所谓道者别为一物，以并出乎其间也。气之混沦，为天地万物之祖，至尊而无上，至极而无以加，则谓之太极。及其分也，轻清者敷施而发散；重浊者翕聚而凝结，故谓之阴阳。阴阳既分，而两仪四象，五行四时，万化万事皆由此出，故谓之道。[7] 道者以此气之为天地人物所由以出而言也，非有二者也。然又以其变易则谓之易，生生之谓易是也。
>
> 理者气得其理之名，非气之外别有理也。[8]

今按：吴廷翰在16世纪的中国并非一具有创造性的思想家。他此处关于道与气、理与气等说法大抵皆取自同时理学家的议论。如王廷相(1474～1544)云：

> 天地之先，元气而已矣。元气之上无物，故元气为道之本。[9]

此即廷翰“道即气、天地之初一气而已矣”之说也。后来伊藤仁斋本之。在《语孟字义》中开宗明义便说：“盖天地之间一元气而已。”罗钦顺（1465～1547）则云：

> 理果何物也哉？盖通天地，亘古今，无非一气而已。气本一也，而一动一静，一往一来，一阖一辟，一升一降，循环无已，积微而著，由著而微，为四时之温凉寒暑，为万物之生长收藏，为斯民之日用彝伦，为人事之成败得失，千条万绪，纷纭轇轕，而卒不可乱，有莫知其所以然而然，是即所谓理也；初非别有一物，依于气而立，附于气以行也。[10]

此即吴廷翰“非气之外别有理”之说也。王廷相与罗钦顺年辈皆略早于吴廷翰，而廷翰撰《吉斋漫录》之年（1543）则适当王、罗两人之晚岁，其间或有思想上之渊源，亦未可知。

此后的中国思想界，意见逐渐接近罗钦顺、王廷相一路。刘宗周为明末理学大师，其言理气亦与宋儒二元之论截然相反。他说：

> 盈天地间，一气而已矣。有气斯有数，有数斯有象，有象斯有名，有名斯有物，有物斯有性，有性斯有道。故道其后起也。而求道者辄求之未始有气之先，以为道生气，则道亦何物也，而遂能生气乎？

又说：

> 理即是气之理，断然不在气先，不在气外。知此则知道心即人心之本心，义理之性即气质之本性，千古支离之说可以尽扫。[11]

下逮清初，陈确、黄宗羲、王夫之、颜元、李塨持论均极相近，不必多事征引。戴东原的思想即是此一历史背景下之产物。东原与陈确、王夫之、颜、李等之肖似处，近人已多所摘发，然东原思想亦不必直接得之以上诸人也。

日本17世纪古学派之兴起，亦正具有同一背景。仁斋与徂徕之反程朱

亦颇有与清初诸人暗合者。以徂徕为例，其重功利实用则俨然颜李也。徂徕言复古最重礼乐，言古学则限于《诗》、《书》、六艺，而言"物"更特拈出周官之乡三物（六德六行六艺），皆与习斋如出一辙。[12] 另一方面，他在主张返之六经以求古代道之真相时，立说又酷似顾炎武以来"经学即理学"之说。他在《辨名》一书中说：

> 欲求圣人之道者，必求诸六经以识其物，求诸秦汉以前书以识其名，名与物不舛，而后圣人之道可得而言焉已。[13]

这种说法几乎与乾隆时代的训诂明然后义理明之论全相一致了。再传弟太宰春台（1680～1747），反宋情绪之激烈遂与同时之惠栋相埒。春台曰：

> 宋儒之厄斯道，大于秦火万万，吾济为仲尼之徒者，得不疾而恶之哉！[14]

而惠栋则云：

> 栋则以为宋儒之祸，甚于秦灰。[15]

凡此之类皆因双方所根据之文献相同，所面临之学术问题相近，所处之思想史的阶段相似，而儒学在中国本土之发展又复时时波及日本，故言思之间不觉密合至此。我们固不必置疑于中日个别思想家之间，彼此有任何剿袭之事也。

伊藤仁斋与戴东原在思想上的不谋而同，正可以从日本古学和清代儒学在历史地位上具有共同性这一点上去求得解答。青木晦藏指出清学与日本古学之兴起有两个共同的原因：远因是儒学内部的两大流派彼起此伏。所谓两大流派者即是孔子的博学于文之教与性与天道之论。前者青木氏称之为"经验派"，后者则称之为"理性派"。此二派皆源出孔氏，但在后世则分途发展。宋明理学是"理性派"的全盛期，然盛极必衰，此下便转入了"经验派"的时代。此在清代遂有经学考证之出现，而在德川时代之日本（1600～



1868)则为复古学派之兴起。近因则同为对宋明理学之反动，要以孔孟之真义来扫除宋明以来夹杂着释老之见的儒学。青木氏这远近两因，其实是密切相关的。De Bary 教授论中日近世儒学的共同趋向，则以日本古学派之三大师(仁斋徂徕之外，尚有稍早之山鹿素行，1622～1685)同具两大特色，即复古论(revivalism)与返本论(fundamentalism)。前者是指回到未经释老窜乱的古代儒学，后者是指孔、孟的基本教义。[16]不用说，这两个特色也恰是清代儒学所具有的。"以程朱之旨还之程朱，以六经孔孟之旨还之六经孔孟"，即所谓"复古"也；东原《孟子字义疏证》于原始儒家之基本观念如理、天道、性、才、道、仁、义、理、智、诚、权等一一加以分疏，即所谓"返本"也。

从我们所持的清代儒学发展史之内在理路言之，日本古学亦有从"尊德性"转入"道问学"的意味。故青木氏所借用的西方"经验论"与"理性论"两词，如果易为儒家本有之名称则更为适合。"经验论"相当于"道问学"，因其所重者在"博学于文"；"理性论"相当于"尊德性"，因其所重之"性与天道"属于德性之知之范围也。在这一总趋势之下，日本古学家议论之足与东原相阐发者决不止仁斋一人。徂徕之说，前已略举之，兹再引山鹿素行为证。山鹿素行说道：

> 到程子发明一个敬字，是圣学之蔽塞切迫，而不致知之失也。[17]

他又说：

> 伊川曰："入道莫如敬，未有能致知而不在敬。"是皆持敬之说，而朱子以为程子所以有功于后学者，最是敬之一字。自是后学相续而唱和，圣学之徒悉陷迫切急卒也。[18]

这正是东原批评程朱"详于论敬，而略于论学"之意。东原临卒前数月尝说：

> 后儒以理欲相对，实杂老氏无欲之说，其视理欲也，仅仅为邪正之别；其言存理也，又仅仅为敬肆之别，不知必敬必正而理犹未得。[19]

尤可见东原对程朱所郑重提出的“敬”之一字之态度。“涵养须用敬，进学则在致知”，此为程朱扶翼儒学之两轮，今东原素行弃其主敬之说而皆不废“致知”，此亦可以觇中日儒学之动向也。素行又说：

> 程朱穷理之说，其重在理之一字。言天地间虽事物之万差，索其本，则一理而为分殊。……理虽散在万物，而其用之微妙，实不外乎一人之心，是理之极处未尝不逮之谓。而其穷究底者，以类推之，积习久而一旦豁然，是程朱格物穷理之极也，其说于《章句或问》尽之。愚谓天地万物，其形像因阴阳五行，其本一，而既为天地，既为万物，则不可以一理论之。圣人既曰格物，则以穷理不可易之。穷理之字出《大传》；凡穷理者，究尽其条理也。[20]

今按东原著《孟子字义疏证》，极不取“理一分殊”之说。其言略曰：

> 宋儒亦知就事物求理也，特因先入于释氏，转其所指为神识者以指理，故视理“如有物焉”，不徒曰“事物之理”，而曰“理散在事物”。事物之理，必就事物剖析至微而后理得；理散在事物，于是冥心求理，谓“一本万殊”，谓“放之则弥六合，卷之则退藏于密”，实从释氏所云“偏见俱该法界，收摄在一微尘”者比类得之。[21]

则东原批判程朱之“穷理”又与素行符同。此处所谓“事物之理，必就事物剖析至微而后理得”者，即《疏证》开卷所说理为“条理”之义，而尤与素行“凡穷理者，究尽其条理”之语，如出一口焉。

伊藤仁斋之成学经过更可以说明日本古学之发展亦有“经学即理学”的一番转折。仁斋自述道：

> 余十六七岁时读朱子《四书》，窃以为是训诂之学，非圣门德行之学，然家无他书，《语录》、《或问》、《近思录》、《性理大全》等，尊信珍重，熟思体玩，积以岁月，渐得其肯綮。二十七岁时著《太极论》，二十八九岁时著《性善论》，后又著《心学原论》，备述危微精一之旨，自以为深得



其底蕴，而发宋儒之所未发。然窃不安。又求之于阳明近溪等书，虽有合于心，益不能安，或合或离，或从或违，不知其几回。于是悉废《语录》注脚，直求之于《语》、《孟》二书，寤寐以求，跬步以思，从容体验，有以自定，醇如也。于是知余前所著诸论皆与孔、孟背驰，反与佛老相邻。[22]

据此则仁斋最初亦出入程、朱、陆、王之间，而终觉其近于老、释，心不自安，乃折而返之《论语》、《孟子》。宋明理学之折入清代经学考证，其内在线索之一即是程、朱与陆、王两派因义理互争不下，最后遂不得不回到经典原文，以求真是之所在。罗钦顺认为义理的是非须"取证于经书"已开清代"经学即理学"之门。此下明末焦竑（1540～1620）及清初万斯同（1638～1702）也都具此倾向。[23]今观仁斋之成学，其中即经过一个程、朱与陆、王两派互相冲突之阶段，然后始归宿于经典本文，是不啻为明、清儒学发展之一缩影也。仁斋因与阳明之学有过一番奋斗，故智识主义的意味较为显著。他曾说：

王阳明亦以见闻学知为意见，以良知良能为真知。其以良知为真知，似矣，然以见闻学知为意见者，亦犹佛氏之见也。[24]

仁斋不废良知之说，然其特提"见闻学知"，则正是纠弹王学末流之歧德性之知与闻见之知为二，而复轻视闻见也。刘宗周在《论语学案》中解"多闻择善，多见而识"章，便与仁斋此节之命意极相近似。

仁斋全部理论中最与东原相契合者，在其言理、言道、言性诸条。《语孟字义》卷上云：

故知天地之间，只是此一元气而已矣。可见非有理而后生斯气。所谓理者只是气中之条理而已。[25]

同书又云：

道字本活字，所以形容其生生化化之妙也；若理字本死字，从玉里声，谓玉石之文理，可以形容事物之条理，而不足以形容天地生生化化

之妙也。[26]

训"理"为"条理",东原持之甚力。《绪言》卷上云:

> 问:理之名起于条理欤?曰:凡物之质,皆有文理,粲然昭著曰文,循而分之,端绪不乱曰理。故理又训分,而言治亦通曰理。理字偏旁从玉,玉之文理也。盖气初生物,顺而融之以成质,莫不具有分理,则有条而不紊,是以谓之条理。……理字之本训如是。因而推之,举凡天地、人物、事为、虚以明夫不易之则曰理。[27]

东原论道则曰:

> 大致在天地则气化流行,生生不息,是谓道;在人物则人伦日用,凡生生所有事,亦如气化之不可已,是谓道。[28]

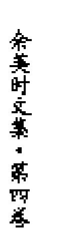
此等处,仁斋与东原所见全同,即遣词用证亦无大异。无怪乎青木晦藏要疑心东原或尝见及《语孟字义》了。然东原之先,颜元李塨亦已发理是条理之说。颜元曰:

> 理者,木中纹理也,其中原有条理。故谚云,顺条顺理。[29]

李塨则曰:

> 《中庸》文理与孟子条理同。言道秩然有条,犹玉有脉理,亦虚字也。[30]

此又是梁启超与胡适坚谓东原思想渊源自颜李的根据。[31]其实东原既主由词通道,由训诂通义理,则"理"字之初训当为玉之纹理以至条理,在东原的思想系统中可以说是必至的结论。东原闭门造车而出门竟能合辙者,盖因17、18世纪的儒家思想史正进入一个新的"车同轨"的阶段也。



仁斋论性曰：

先儒所复性复初等语，亦皆出于庄子。盖老子之意以谓万物皆生于无。故人之性也，其初真而静。形既生矣，而欲动情胜，众恶交攻，故其道专主灭欲以复性。此复性复初等语所由而起也。儒者之学则不然。人之有四端也，犹其有四体，苟有养之，则犹火燃泉达，不能自已，足以成仁义礼智之德而保四海。故曰：苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消，初无灭欲复性之说。老庄之学与儒者之学固有生死水火之别，其源实判于此。[32]

继此仁斋复进一步从“扩充”言性，其言曰：

四端者，吾心之固有，而仁义礼智，天下之大德也。四端之心虽微，然扩而充之，则能成仁义礼智之德，而足以保四海。……孟子尝言，人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也。人皆有所不为，达之于其所为，义也，所谓达者即扩充之谓，而扩充，学问之事也。[33]

此一番议论与东原所见尤为丝丝入扣，东原亦最不契于宋儒“复其初”之说，他指出：

宋儒……见于古圣贤之论学，与老庄释氏之废学，截然殊致，因谓“理为形气所污坏，故学焉以复其初”。“复其初”之云，见庄周书。[34]

是东原与仁斋同认为“复其初”之语出于庄子也。东原正面提出他自己关于“性”的见解如下：

试以人之形体与人之德性比而论之，形体始乎幼小，终乎长大；德性始乎蒙昧，终乎圣智。其形体之长大也，资于饮食之养，乃长日加益，非“复其初”；德性资于学问，进而圣智，非“复其初”明矣。人物以类区分，而人之所禀受，其气清明，异于禽兽之不可开通。然人与人较，其材

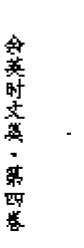


质等差凡几？古贤圣知人之材质有等差，是以重问学，贵扩充。[30]

则东原谓德性必待学问以扩充之，又全同于仁斋，唯下语似更为透彻明快耳。今仅就东原与仁斋两家之说比观之，诚令人怀疑东原或尝有取于仁斋之绪论。但若进而一考清初学者关于同类问题之看法，则我们实可说两家之言乃儒学由"尊德性"转入"道问学"后所必有的一个内在的发展。反对宋儒灭欲复性之论，陈确（1604～1677）已先发之于《无欲作圣辨》一文。[36] 论孟子之性善乃于"扩充尽才后见之"，亦陈确《性解》上篇中之主要见解。[37]《性解》下篇复明言"物之成以气，人之成以学"。[38] 此尤与仁斋、东原重问学贵扩充之意不殊。而王夫之言"性"，持"日生日成"之论，且云："然则饮食起居，见闻言动，所以斟酌饱满于健顺五常之正者，奚不日以成性之善……哉！"[39] 斯说也，岂非与上述三家之观点又无以别乎？

从此点更引而申之，则宋儒所提出的"义理之性"与"气质之性"的分别遂亦不得不遭受排斥。仁斋即本其"性"之发展观来否定宋儒之二元论，并谓人仅有气质之性，所谓本然（即义理）之性即存于气质之中者也。[40] 徂徕在这一方面的见解亦与仁斋全相一致。[41] 在中国方面，不仅东原如此主张，刘宗周、陈确、黄宗羲、颜元、王夫之亦无不如此说。其中除刘、陈、黄三家有传授渊源外，其余诸人皆独立发明斯旨，断非有所剿袭也。陈确年辈长于伊藤仁斋，其《〈大学〉辨》一文谓"《大学》首章非圣经，其传十章非贤传"，在清初尝激起学术界极大之波澜。而仁斋亦尝列举十证，作《〈大学〉非孔子之遗书辨》，附于《语孟字义》之卷末。然仁斋亦断非闻陈乾初之风而起者。近世中日儒学史上此类平行发展之现象，遽数之不能终其物，然皆未可单从时间先后断定其间必有渊源影响之事也。

仁斋的"一元气"说，日本人多谓其得之明代吴廷翰的启发，现在今中宽司则谓山县周南（1687～1752）之否定论已成定说。其实这件事否认起来比较不易。[42] 而承认了也无损于仁斋在儒学史上的地位。最初，青木晦藏指出东原可能受到仁斋《语孟字义》的影响时，其下语尚颇谨慎，且未尝牵连及于徂徕，而今中宽司据青木之文加以发挥，特别强调仁斋的"一元气"说与徂徕的"气质"说是近世中国经学史上划时代的思想。又谓东原的经学与徂徕学颇类似，但徂徕之时代早于东原约五十年云。[43] 此种说法殊足引起误会。未



寓目青木氏之原著者或将以为东原义理袭自仁斋，考证取途徂徕，则东原受诬不亦过甚乎？东原身后因《水经注》一案，屡招谤议。胡适之先生晚年曾全力为之昭雪，惜未及勒成专书，故其事迄今尚未能大白于世。后之学者，倘据今中宽司之论，再加推演，则东原生平治学无论义理、考证将皆不免蒙盗窃之名矣。余故略举日本古学兴起前后吾国儒者议论足与彼邦诸大师相阐发者，以见双方学术动向之一斑。盖东原言义理虽多深造自得之语，然亦有本土思想史上之运会为之暗中主持，而为当身者所不自知。《孟子字义疏证》之肖似《语孟字义》，自比较思想史之观点言之，殆亦未足深异也。

注　释

[1]　分见《斯文》第八编，第一号，21～49 页；第二号，16～43 页；第四号，20～27 页；第八号，25～30 页；第九编，第一号，19～25 页；第二号，21～31 页。

[2]　关于《孟子字义疏证》之命名，余别有考辨。关于东原可能受仁斋书名启示之讨论，见青木之文，《斯文》第八编第一号，27～28 页。

[3]　William Theodore Bary 在其 *Some Common Tendencies in Neo－Confucianism* 文中，则以为徂徕与东原在思想史上的地位相似，即坚决反朱子也。见 David S. Nivison and Arthur F. Wright，eds.，*Confucianism in Action*，Stanford，1959，p. 31。

[4]　见今中宽司：《徂徕学の基础的研究》，498～500 页，东京，1966。

[5]　详见藤冢邻：《物徂徕の论语征と清朝の经师》，《支那学研究》第四编，1～61 页，1935；朱谦之：《日本的古学及阳明学》，175～178 页，1962。

[6]　参看朱谦之：《日本的古学及阳明学》，203～206 页；今中宽司：《徂徕学の基础的研究》，500 页。

[7]　引自青木晦藏：《伊藤仁斋と戴东原》，《斯文》第八编，一号，29 页。

[8]　此两条引自朱谦之《日本的古学及阳明学》，29 页。

[9]　见《雅述》上篇，《王廷相哲学选集》，85 页，北京，中华书局，1965。《吴廷翰集》现已有容肇祖点校本行世（北京，中华书局，1984）。他受王廷相的影响已获得证实。参看卷首所刊容肇祖《吴廷翰的哲学思想概述》一文。

[10]　见《明儒学案》，册九，卷四十七，3b～4a 页，《四部备要》本。

[11]　均见《明儒学案》，册十二，卷六十二，9a 及 b 页。

[12]　参看朱谦之：《日本的古学及阳明学》，153～165 页。

[13] 同上，145 页。

[14] 同上，194 页。

[15] 李集：《鹤征录》，卷三，12b 页，漾葭老屋本。

[16] 见 David S. Nivison and Arthur F. Wright, eds., *Confucianism in Action*, p. 46。

[17] 《山鹿语类》，《日本伦理汇编》第四册，卷三十三，146 页，明治三十五年。

[18] 同上，161 页。

[19] 丁酉正月十四日与段玉裁书，见刘盼遂：《段玉裁先生年谱》，27 页，香港，崇文书店影印本，1971。

[20] 《山鹿语类》卷三十三，153～154 页。

[21] 《孟子字义疏证》卷下，54 页，"权"字条。

[22] 《同志会笔记》，转引自青木晦藏之文，《斯文》第八编，第一号，26 页。按：青木所引为日文，此处曾参照朱谦之：《日本的古学及阳明学》，62～63 页，所引之汉文本，唯末句略有异同。

[23] 见余英时：《从宋明儒学的发展论清代思想史》，载《中国学人》，第二期，19～41 页，1970 年 9 月。

[24] 青木文所引，《斯文》第八编，第一号，27 页。

[25] 《日本伦理汇编》第五册，12 页。

[26] 同上，22 页。

[27] 《孟子字义疏证》，81 页。

[28] 《绪言》卷上，79 页。

[29] 《四书正误》卷六"孟子下"，14b 页，四存学会校刊本。

[30] 《论语传注问》"学而"一，2b 页，四存学会校刊本。

[31] 见梁启超：《戴东原哲学》，现收入《近代中国学术论丛》，194～195 页，香港，崇文书店，1973；胡适：《戴东原的哲学》，22～26 页。

[32] 《语孟字义》卷上，35～36 页。

[33] 转引自青木之文，《斯文》第八编，第二号，41 页。

[34] 《孟子字义疏证》卷上，13 页。

[35] 同上，15 页。

[36] 见《陈确哲学选集》，79 页，1959。

[37] 同上，69 页。

[38] 同上，70 页。

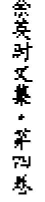
[39] 《尚书引义》卷三"太甲二"，37 页，北京，中华书局，1962。

[40] 参看岩桥遵成：《徂徕研究》，68～69 页，东京，1969

[41] 见朱谦之:《日本的古学及阳明学》,148～149 页。

[42] 同上,30～31 页。

[43] 见《徂徕学の基础的研究》,199 页。



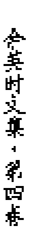
章学诚文史校雠考论

本文一方面呈现章学诚学术发展的历程，另方面则借它认识清代中叶的学术风貌。

本文是在新史料的基础上论证：章学诚是以"文史校雠"之学——也就是由厘清古今著作的源流，进而探文史的义例，最后则由文史以明"道"，来对抗当时经学家所提倡的透过对六经进行文字训诂以明"道"之学。其目标则是要夺六经之"道"以归之于史。

本文首先纠正了自胡适以来，认为《文史通义·内篇》作于《校雠通义》之前的观点，证明《校雠通义》不但成书在前，而且《文史通义》正是建于其上的七宝楼台。第二，本文论证"文史通义"一词有广狭二义。在早期是笼统地包括章氏的所有著述，到后来才狭义地指今本《文史通义》。第三，章氏虽然另辟以文史见道的途径，但是他持之以与经学家们相抗的"文史校雠"之学仍不可避免地落入当时经学家的道问学模式中。

章学诚(1738～1801)的文史校雠之学自清末以来已成为显学之一。章氏"六经皆史"之旨深为晚清古文派经师所取，故章炳麟、刘师培等都推重章



氏及闻其风而起的龚自珍（1792～1841）。所以《国粹学报·发刊辞》（1905年正月号）说：

> 自汉氏后二千余年，儒林文苑相望而起纵其间，递兴递衰，莫不有一时好尚以成其所学之盛。然学术流别，茫乎未闻。惟近儒章氏、龚氏崛起浙西，由汉志之微言，上窥官守师儒之成法，较之郑（樵）、焦（竑），盖有进矣。

可见中国近代有关学术史的研究，章学诚的文史校雠确提供了一个重要的理论始点，与乾嘉的训诂考证和今文派的疑古辨伪适成鼎足之局。

民国以后，章学诚的研究更为蓬勃，胡适《章实斋先生年谱》（1922）尤具普及之功。同时章氏著作的抄本也不断出现，学者对章氏的了解也越来越深刻。1922年刘氏嘉业堂所刊《章氏遗书》是当时收集得最完备的一个本子。但此后仍有遗文逸篇的发现，最重要的是北京大学所藏章华绂的抄本。此本由先师钱穆在1936年鉴定，并将其中未刊而较重要的十七篇辑为《章氏遗书逸篇》刊布于四川省立图书馆的《图书集刊》第二、三期（1942）。1956年北京古籍出版社重印《文史通义》，曾将《逸篇》中最有关系的五篇收入书末"补遗续"中。最近，文物出版社据嘉业堂本断句影印，又选录北大藏章华绂抄本及北京图书馆藏朱氏椒花吟抄本中文字共十八篇，作为"佚篇"，标点排印于全书之后，总其名为《章学诚遗书》（北京，1985）。章氏的著作至此得一大集结，为研究者提供了很大的便利。

有关章学诚的生平及其成学的经过，七八十年来中国、日本、欧洲和美国的论著多至不可胜计，几乎已达到了"题无胜义"的地步。但是最近我重读《章学诚遗书》，由于受到新材料的启发，竟有一个十分意外的发现。而这一发现的影响所及则使我们必须重新解释章学诚的思想发展的历程，并重新认识他和乾嘉时代经学、训诂之间的复杂关系。

章学诚一生有两部系统性的著作，即《文史通义》与《校雠通义》。此两书自大梁本（1832）以来即属合刻，而以《文史通义》总其名。在19世纪末年，此书已渐为流行，不过它的价值还没有得到普遍的承认而已。光绪二十年（1894）正月初六孙宝瑄（1874～1924）在日记中写道：

> 览章实斋《文史通义》，笔墨芜冗，议论虽有可采，然识解颇小。可见著书立说之难。[1]

孙宝瑄这时不过才二十岁，自然还没有足够的学力来判断他的同乡先贤的“议论”和“识解”。但由此也可见章氏的《文史通义》已走进了一般读者的书斋。晚清通行的《文史通义》共有粤雅堂丛书本(1851)、浙江书局据大梁本补刻本(1873)及贵阳本(1877)三种，所收文字当然都不完备。[2]孙氏所读当不出此三本之外。1928年姚名达订补胡适《章实斋先生年谱》，在书末说："十一年(1922)春，本书初版出版，国人始知章先生。"这话则未免夸张了。

《文史通义》和《校雠通义》虽然行世甚早，二者之间的关系究竟如何，至今尚不清楚。最近我才偶然发现了其中的曲折，现在让我把这一段曲折写出来，以求正于研究章学诚的专家。

章学诚《候国子司业朱春浦先生书》说：

> 是以出都以来，颇事著述。斟酌艺林，作为《文史通义》。书虽未成，大旨已见辛楣先生候牍所录内篇三首，并以附呈。[3]

此书作于1772年秋冬间，因此近代学者都一致断定这是《文史通义》始撰之年。在《跋酉冬戌春(1789～1790)志余草》中，章氏说：

> 但己亥(1779)著《校雠通义》四卷，自未赴大梁时，知好家前钞存三卷者，已有数本。及余失去原稿，其第四卷竟不可得。索还诸家所存之前卷，则互有异同，难以悬断。余亦自忘其真稿果何如矣。遂仍讹袭舛，一并钞之。戊申(1788)在归德书院，别自校正一番，又以意为更定，与诸家所存又大异矣。[4]

据此，则《校雠通义》四卷始撰于1779年，后来原稿失去，又于1788年重就友人抄存之三卷本加以改定。总之，《文史通义》属稿早于《校雠通义》七年，似乎明白无疑。



但是问题也就发生在这里。七十年来的不断研究已可确定《文史通义》内篇的主要论文都写成甚晚，绝大部分是在《校雠通义》之后。内篇二《朱陆》一文专为评论戴震而作，可能成于戴死之年（1777）。此外较早的如《诗教》、《言公》（各三篇）成于1783年，其次则《礼教》、《易教》（三篇）或成于1788年，与《校雠通义》定本约略同时。其余内篇的中心文字都成于1789年以后，而尤以1789年这一年最为重要。[5]因此过去研究的人都感到十分困惑，不知道《候朱春浦书》中所说的《文史通义》"内篇三首"究竟相当于今本《文史通义·内篇》中哪三篇文字？此《书》中提到"辛楣先生候牍"，这只能是指《遗书》外集二所收的《上钱辛楣宫詹书》。章氏在此《书》开头便说：

> 学诚从事于文史校雠，盖将有所发明。然辨论之间，颇乖时人好恶，故不欲多为人知。所上敝帚，乞勿为外人道也。[6]

这几句话确与《候朱春浦书》相合。不过此《书》中有"戴东原尝于筵间偶议秀水朱氏，箨石宗伯至于终身切齿"一讲，似已在钱载（1708～1793）身后。无论如何，"宗伯"一词在清代指礼部侍郎，而钱载任礼部左侍郎始乾隆四十五年三月（1780），迄四十八年三月（1783）。[7]则章氏此书若非写在1780年以后，也必经晚年改定，绝非1772年的原文。此《书》中最值得注意的是"学诚从事于文史校雠"一语。此处"文史校雠"四字并非指他的两部《通义》，而是描述他自己的学术工作的性质。这四个字是他针对着当时所谓汉学家，尤其是戴震的"经学训诂"而特别提出来的。[8]所以，具体地说，他以"文史"为范围而与"经学"相抗，以"校雠"为方法而与"训诂"相抗。戴震由训诂以通经而明"道"，他则由校雠以通文史而明"道"。[9]这正是他特别向钱大昕说明"从事于文史校雠"的命意所在。由此而论，"文史校雠"虽浑然一体，但在治学程序上则仍有重点的不同。正如戴震由诂训而通经义一样，他也必须先从校雠入手，然后才能通文史之"义"。1772年时他的校雠工作才刚刚开始，怎么会一跃而写起今本《文史通义·内篇》中那些具有高度概括性、理论性的文字来了呢？而且这和他此一阶段的思想状态也全不相合。（后详）从这一疑点出发，我们再读他早期有关《文史通义》的叙述，便会得到一个完全不同的理解。

1773年春，章氏有《与严冬友侍读》书，也谈到《文史通义》，恰可与上一年《候朱春浦书》互相参证。他说：

> 日月倏忽，得过日多；检点前后，识力颇进，而记诵益衰。思敛精神为校雠之学。上探班、刘，溯源官、礼，下该《雕龙》、《史通》。甄别名实，品藻流别，为《文史通义》一书。草创未多，颇用自赏。曾录内篇三首，似慕堂光禄，乞就观之，暇更当录寄也。[10]

此书中也提及《文史通义》的"内篇三首"与前书合，必指同样的三篇文字。但此书明说"为校雠之学"，又列举古代典籍（官、礼）及后世著作如《文心雕龙》、《史通》之类，则此一"草创未多"的所谓《文史通义》和今本《文史通义》在内容上截然有别。1772～1773年的《文史通义》在范围上诚然是"文史"，但实际讨论的是古今书籍的流别、分类等"校雠"的问题。换句话说，《与严冬友》书所刻画的毋宁更适合于《校雠通义》。这一点在1774年的《和州志隅自叙》中更获得进一步的证实。《自叙》云：

> 郑樵有史识而未有史学；曾巩具史学而不具史法；刘知几得史法而不得史意。此予《文史通义》所为作也。《通义》示人，而人犹疑信参之，盖空言不及征诸实事也。《志隅》二十篇，略示推行之一端。能反其隅，《通义》非迂言可也。[11]

这里所说的《文史通义》，若指今天的通行本而言，则绝不可通。今本《文史通义·内篇》六卷无论如何也难以"推行"到《和州志》上去的。相反的，如果我们把《校雠通义·内篇》和《和州志·艺文志》加以对照，便立即可以发现：后者确是前者"略示推行之一端"。例如《校雠通义·内篇》的《原道第一》即"推行"到《和州志·艺文志》中的首篇《原道》上，连文字也大同小异。又如《校雠通义》的《宗刘第二》列举五个理由说明"四部不能返七略"。而《和州志·艺文志》的第二篇《明时》也列举四项理由说明为什么"七略流而为四部"。《和州志·艺文志》以下三篇——《复古》、《家法》和《例志》——也无不可以在《校雠通义·内篇》的其他各文中找到根据，特别是《互著》、《别裁》

两文。两书最大的不同是《校雠通义》具全面的系统和详尽的分析,《和州志隅》则限于一“隅”而远为简“略”而已。因此倪文孙(David S. Nivison)在比较了此两书之后,认为《校雠通义》是由《和州志隅》发展出来的。[13]我的看法稍有不同。我认为章氏在上引好几封信中都提到的“《文史通义·内篇》三首”,恐怕便是《校雠通义·内篇》中《原道》、《宗刘》、《别裁》诸文的初稿。他在《自叙》中所说“《通义》示人,而人犹疑信参之……《志隅》二十篇,略示推行之一端”云云,决无不可信之理。否则他的师友如朱春浦、严冬友等人岂不立即发现他在说假话?不过他由于修方志(特别是《和州志》)的缘故,更系统而全面地发展了有关校雠的理论,则是非常可能的。1777～1779年,他又修成了《永清县志》,而《校雠通义》初稿四卷便恰好在1779年写定,这是极值得注意的。

张述祖在《文史通义版本考》一文中提出了一个很有启示性的见解。他认为章氏本意是要把他的一切文字,凡“足以入著述之林者”,都收集在《文史通义》的总名之下。所以《文史通义》也包括《校雠通义》、方志以及其他散篇文字。张氏所举的证据多坚明可信。[14]但是我们也必须考虑到另一个可能性。章学诚在1772年初采《文史通义》的书名时,他的心目中也许只有一个笼统的《文史校雠》的概念;他似乎不可能预见到修方志的事,更不可能预知因修志而系统地发展出一整套有关校雠文史的理论,以至于必须另写一部《校雠通义》。后来他写出了今本《文史通义·内篇》的中心文字,但他似乎仍有意保留《文史通义》为总集之名,诚如张述祖之所言。总之,章氏《文史通义》一词有广狭两种含义:广义包括他的一切“著作”,狭义则指今本《文史通义》一书。这是我们对于书名的理解容易发生错觉的根源所在。1772～1774年间章氏提到的《文史通义·内篇》其实是后来《校雠通义·内篇》中某些文字的初稿。其时今本《文史通义·内篇》中的主要文字不但尚未写出,甚至是否在观念上已开始萌芽也大有可疑。

以我们今天对于章氏成学过程的了解而言,我们已可断定在1779年之前,即《校雠通义》四卷本初稿撰成之前,他的主要著作是以校雠之学为重点的。换句话说,他前期的工作重心是通过班固、刘向、刘歆的校雠方法来考辨文史之学的源流。这是他的学问的基础功夫。至于今本《文史通义·内篇》中的绝大理论如“六经皆史”,如道始于三人居室,不在政教典章人伦日

用之外，如史学所以经世，等等，都是1788年以后才逐渐发展出来的。[14]这是他成学的最高境界，但并非一蹴即至，而是建立在长期的校雠功夫之上。1778年章氏有《与钱献之书》，这是前所未见的新史料。此书恰可证明他在1779年以前治学的重点在校雠方面，尚未达到后期思想上的飞跃阶段。他说：

> 足下渊邃精密，由训诂文字，疏通名物象数，而达于古人之精微；其诣甚深。而学诚蛹遜大义，不能研究文字，自以意之所至，而侈谈班、刘述业，欲以疏别著述渊源，究未知于古人之志，有当与否？[15]

钱献之名坫（1741～1806），是钱大昕的族人，此时正专治经学训诂。书中章氏自道其学，云"侈谈班、刘述业，欲以疏别著述渊源"，这是特指校雠之学。所以知此语特指校雠者，因为他在《与孙渊如观察论学十规》（1796）中说：

> 鄙人所业，文史校雠；文史之争义例，校雠之辨源流，与执事所为考核疏证之文，途辙虽异，作用颇同。[16]

《与钱献之书》仅言"疏别著述渊源"，未道及"义例"，可知1778年时章氏治学重点确偏在校雠方面。所以此书最可证明章氏在1772～1774年间屡次提及的"《文史通义》内篇三首"，事实上只能向《校雠通义·内篇》中去寻找，而决不在今本《文史通义·内篇》之中。[17]

《与钱献之书》及《论学十规》两文不但使我们了解章氏心目中怎样划分"文史"与"校雠"，而且也证实了他确是有意识地以"文史校雠"与当时"经学训诂"相抗衡。他自审"不能研究文字"，故不走经学训诂的道路，但却自信他的"文史校雠"与孙星衍的"考核疏证"是殊途同归。为了更进一步说明章氏关于"文史"与"校雠"的划分，我们必须追溯一下《文史通义》的撰写过程。

如果我们根据章氏治学重点的转移，把他的学术发展划成前后两期，则1783年也许可以算是一个分水线。他的《校雠通义》已完成于1779年，基本上结束了前期。1783年他有《癸卯通义草》十篇，包括《诗教》、《言公》等主要文字。这才是今本《文史通义》撰写的开始，由此进入了后期。这一分期自

然不是绝对的，不应理解为前期仅有校雠而不涉文史，后期只论文史而不顾校雠。前面早已指出，章氏的文史校雠正如戴震的经学训诂一样，在概念上原是一不可分的整体。戴氏治训诂，即所以明六经的"义理"；章氏由校雠入手，也是为了辨文史中的"义例"。此处也必须指出，1783 年时他的整体系统还没有建立起来。他在乾隆六十年乙卯(1795)岁末所撰《跋甲乙剩稿》中说：

> 前此十年为甲辰、乙巳(1784～1785)，则莲池主讲。所作亦有斐然可观，而未通变也。[18]

这已在《癸卯通义草》之后，从他后期成熟的眼光来看，则仍"未通变"。但这无妨于我们把 1783 年定为后期的开始。

以前我研究戴震的学术发展，曾发现一个有趣的现象。戴氏虽以训诂考证为世所尊，但他自己却最重视《原善》、《绪言》、《孟子字义疏证》等义理之作。每写一书成，即不胜其踌躇自喜。[19]章学诚草创《文史通义》也留下了类似的心理过程的记录，值得加以抉发。

1783 年章氏撰成《诗教》、《言公》之后，曾有信给友人说：

> 近日生徒散去，荒斋阒然，补苴《文史通义·内篇》，撰《言公》上中下三篇、《诗教》上下二篇。其言实有开凿鸿蒙之功，立言家于是必将有取。……先以《言公》三篇致邵二云。《诗教》二篇，俟续寄去。足下不可不与闻也。或令人钞去，置之座右。较之《史例》、《校雠》诸篇，似有进矣。[20]

他自许其文"有开凿鸿蒙之功"，又要友人"置之座右"，则得意之情可以想见。尤应注意的是他自认《诗教》、《言公》等篇较《史例》(疑是《史篇别录例议》的初稿)和《校雠》为"有进"，更可知他对《文史通义》的评价高于《校雠通义》，而二者撰写的先后也由此略可推断。

1788 和 1789 是《文史通义》撰述最重要的两年，章氏在这两年也留下了记录。《跋戊申(1788)秋课》云：

性命之文，尽于《通义》一书。今秋所作，又得十篇，另编专卷。……检视前后，殊少长进，甚滋日暮途长之惧也。[22]

首先要解释的是"性命之文，尽于《通义》一书"这句奇怪的话。我想此语主要似乎应该以《朱陆》篇(1777)开宗明义之言为解：

天人性命之理，经传备矣。经传非一人之言，而宗旨未尝不一者，其理著于事物，而不托于空言也。

这一观念后来在《浙东学术》(1800)中则发展成下面的说法：

天人性命之学，不可以空言讲也，故司马迁本董氏天人性命之说而为经世之书。……故善言性天人性命，未有不切于人事者。三代学术，有知史而不知有经，切人事也。……浙东之学，言性命者必究于史，此其所以卓也。[23]

"性命"即指"道"而言，章氏不取当时经学家的训诂，另辟由文史以见"道"的途径。(见后)此时章氏已发明了"六经皆史"之说，因此说《通义》所收都是"性命之文"。此《通义》自非《文史通义》莫属。但1788年他的重要文字尚未写出，《礼教》、《易教》是否已完成也还有争议。现在他说"检视前后，殊少长进"，可见此年的思想进展至少不很显著。[24]但是1789年则大不相同。这一年他在《姑孰夏课乙编小引》中说：

起四月十一，讫五月初八，得《通义·内外》二十三篇，约二万余言。生平为文，未有捷于此者。……殆如梦惠连得春草句，亦且不自知也。此编皆专论文史，新著十一篇，附存旧作二篇。本与甲编同时杂出，特以类例分之。[25]

最重要的文字如《原道》、《原学》、《博约》、《经解》等都成于此时。其他文字

可系于此年者尚多，不备举。从“生平为文，未有捷于此者”及从“殆如梦惠连得春草句，亦且不自知也”等语，便可知他这时大有水到渠成之乐。

同年的《姑孰夏课甲编小引》中更有一段极重要的自白：

> 余仅能议文史耳，非知道者也。然议文史而自拒文史于道外，则文史亦不成其为文史矣。因推原道术，为书约十三篇，以为文史缘起，亦见儒之流于文史。儒者自误以谓有道在文史外耳。[25]

这段话表面上自谦，其实则十分自负。这时他的《原道》篇已写成，所以自信已由“文史”而见“道”。上一年(1788)他说“性命之文，尽于《通义》一书”，正可与《甲编小引》互相阐证。不但如此，由于《文史通义》的理论系统至此已基本成立，他更深信文史之学相对于“明道”而言，其作用至少与经学相等，甚且过之。因为“六经皆史”，所以《甲编小引》中所谓“儒者自误以谓有道在文史外”，即是对当时经学家(特别是戴震)的一种驳斥。何以知之?请读他在同年或次年(1790)《又与正甫论文》中的话：

> 马、班之史，韩、柳之文，其与于道，犹马、郑之训诂，贾、孔之疏义也。戴(震)氏则谓彼皆艺而非道，此犹资舟楫以入都，而谓陆程非京路也。[26]

戴震在什么地方说过这句话呢?戴氏在《与方希原书》中说：

> 事于文章者，等而末者也。然自子长、孟坚、退之、子厚诸君子之为文，曰：“是道也，非艺也。”以云道，道固有存焉者矣，如诸君子之文，亦恶睹其非艺欤?[27]

戴氏在此书中特别强调“圣人之道在六经”，故不许马、班、韩、柳之文为“道”之所存。这正是章氏所必争的一个观点，因为它是《文史通义》的宗旨所在。通观1789年前后章氏有关新写成的论著的自我评价，我们不难想像他对《文史通义》系统的建立感到多么的兴奋和满足。

1792年章氏撰成《书教》上中下三篇后，又写信给邵晋涵说：

> 近撰《书教》之篇，所见较前似有进境，与《方志三书》之议同出新著。……其以圆神方智定史学之两大宗门，而撰述之书，不可律以记注一成之法。……(袁枢)《纪事本末》，本无深意，而因事命题，不为成法；则引而伸之，扩而充之，遂觉体圆用神。《尚书》神圣制作，数千年来可仰望而不可接者，至此可以仰追。岂非穷变通久，自有其会。……而天诱仆衷，为从此百千年后史学开蚕丛乎![28]

《书教》是《文史通义·内篇一》中最后写成的文字，今本《内篇一》所收易、书、诗、礼和"经解"五题，旨在建立"六经皆史"的大理论，同时更要说明"经之流变必入于史"(亦即《姑孰夏课甲编小引》中所谓"儒之流于文史")。[29]因此《书教》一文实占有枢纽性的地位。章氏此文迟迟落笔，而文成之后又不胜其踌躇满志之情，至于自称"天诱仆衷"，为千百年后史学开山，这种心情是值得玩味的。

我们追踪了章学诚撰写《文史通义》的整个心理过程之后，今本《文史通义》并不存在于1772～1774年间的结论便更不易动摇了。自1922年胡适据《候朱春浦书》定《文史通义》创始于1772年以来，这一论断即成定案。[30]这是因为字面上的证据太坚强了，几乎使人没有置疑的余隙。本文的考辨即在澄清一个关键性的事实：我们今天所熟知的《文史通义·内篇》事实上要迟至1783年(或稍前一、二年)才开始萌芽；1772年的所谓《文史通义·内篇》大概只能是今本《校雠通义·内篇》的某些初稿。这一事实的发现有什么重要性呢？我以为可以从两方面来说：第一是它清楚地呈现出章学诚的学术发展的历程；第二是它大有助于我们对于清代中叶学术风气的认识。

从章氏个人方面说，如果我们接受旧解，认为《文史通义》草创于1772年，即早于《校雠通义》七年(1779)，那么章氏的工作程序似乎颠倒了。"校雠"是他的学术基础；通过校雠之学，他才能厘清古今著作的源流，以进而探"文史"的"义例"。最后一步则是由"文史"以"明道"。1772年时他的研究工作不过开始了一年左右，他怎么会一跃而写起《文史通义》来了呢？前面曾指出，这一颠倒的程序和他此时对于学问的看法不合。现在让我简单作一

交代。1766 年他初次和戴震晤谈，深为其由训诂以通经学的观点所震动，至有"我辈于《四书》一经，正乃未尝开卷"的愧惕。后来他虽然从这一震动中恢复了过来，但对于"空谈义理"之戒则终身守之不敢或失。[31] 他不肯违背自己的性情而勉强走训诂的道路。为了和当时"经学训诂"的风气相抗，他终于选择了"文史校雠"的方向。因此才有 1772 年"斟酌艺林"(《候朱春浦书》)和 1773 年"思敛精神为校雠之学"(《与严冬友》)的艰苦努力。《和州志》的修纂更使他有机会在实际研究中发展他的校雠理论。而且即使在后期"文史"阶段，他的"义例"也是在广泛阅读典籍中逐步发展出来的。"六经皆史"的大理论便得力于 1788 年开始编纂《史籍考》。而《史籍考》本身也是一种规模浩大的"校雠"工作，不过是为毕沅代编而已。他在 1788 年《与孙渊如书》中曾明说："为中丞编《史籍考》，泛览典籍，亦小有长进；《文史通义》庶可借是以告成矣。"[32] 果然，第二年(1789)《文史通义》的中心文字便大量涌现了。现在我们发现了《校雠通义》的撰写早于《文史通义》约十年之久，章氏的成学程序已怡然顺理，更无窒碍难通之处。他的治学重点早期偏于"校雠"，后期偏于"文史"，也由此可定。

就乾嘉的学风而言，这一事实的澄清则更有力地说明了"道问学"的精神笼罩一世，虽豪杰之士莫能自外。章氏论戴学有云：

> 戴君学术，实自朱子道问学而得之，故戒人以凿空言理。其说深探本源，不可易矣。[33]

章氏虽然在反抗"经学训诂"上表现了大无畏的勇气，但是他持以相抗的"文史校雠"却依然落在道问学的模式之内。戴震由训诂而通经以明道，章氏则代之以由校雠而通文史以明道，如是而已。

近代学人论戴震与章学诚所代表的乾嘉之学往往强调其现代精神。从某些方面说，这一观察确有根据。但是我们也必须记住，乾嘉学者包括戴、章两人在内，毕竟生活在传统社会尚未解体之前，因此他们也不可能完全摆脱传统的思想格局。在考辨章氏"文史校雠"的过程中，我连带发现了一个有趣的现象，即变相的道统意识依然存在于号称"实事求是"的乾、嘉学者的心中。现在让我对这一问题略作讨论，以结束这篇文字。

乾嘉经学家都接受一个基本假定，即道在六经，而六经则是由古代的语言文字所构成。因此明道必须从研究训诂开始。如戴震说得最清楚，"经之至者道也，所以明道者其词也，所以成词者字也。由字以通其词，由词以通其道，必有渐"[34]。与此相随而来的还有另一个共同假定，即"汉人去古未远"，其训诂较能得六经语言的本意。因此许慎《说文解字》和郑玄的经注成为一时的显学。经学家也往往以"汉学"为标榜。但他们一方面坚持只有通过经学训诂才能"明道"，另一方面又指斥宋儒"凿空言理"，并误以释氏之道为孔、孟之道。这无疑是在向宋儒（程、朱）争道统。据章学诚所引戴震平时的口谈："自戴氏出，而朱子侥幸为世所宗已五百年，其运亦当渐替。"[35]又《答邵二云书》云：

> 戴氏……腾之于口，则丑詈程、朱，诋侮董、韩，自许孟子后之一人。……以仆所闻，一时通人，表表于人望者，有谓"异日戴氏学昌，斥朱子如拉朽"者矣。[36]

戴震究竟有没有说过这些话，我们已无从确定，但当时"汉学家"中曾流行过这种议论，大概是事实。从学术思想史的观点说，这种议论自然毫无意义，但可见确有一部分人相信清代的经学训诂已足以取代程朱的道统。

章学诚毕生持"文史校雠"与戴震的"经学训诂"相抗衡，也有一种争道统的意识在暗中作祟。所以《原道》一文成为《文史通义》中画龙点睛之笔。戴震屡言"道在六经"，唯训诂足以明之。章氏则创为"六经皆史"之说，于是夺六经之道而归于史。章氏对于《文史通义》各重要篇章的撰述每若不胜其自珍自惜之情，正是由于他自信发千载之覆，得见"道"之本源。他重视后期的《文史通义》过于前期的《校雠通义》则因为"校雠"尚是奠基工作，今本《文史通义·内篇》才是建立在"校雠"之上的七宝楼台。《诗教》上下篇成于1783年，其自注中屡引及《外篇校雠略》诸文，似乎即是《校雠通义》未遗失前的初稿。可见《校雠通义》本名《校雠略》，一度列为《文史通义》的"外篇"。不过《校雠略》称为"外篇"也许是1783年《诗教》、《言公》诸文写成以后才改定的。在此以前，我们并未发现他别有《文史通义·内篇》（除了《朱陆》一文以外）。无论如何，《诗教》的自注可证"校雠"先于"文史"，并且是《文史通

义·内篇》立说的根据,正如"训诂"之于"经学"。今本《校雠通义》内篇第一《原道》在初稿则称作"著录先明大道",这似乎表示他在校雠的阶段已"志在闻道"了。这和戴震早期的学术路向几乎如出一辙。[37]《校雠通义》内篇第二《宗刘》也特别值得注意。乾嘉的经学训诂奉许慎、郑玄为宗师,号称"汉学",而章氏的文史校雠则立足于刘向、歆父子的业绩之上,也恰好是汉人之学。章氏并不标榜"汉学"以与"宋学"争衡,但他特倡刘、班校雠,则非出于偶然,恐不免有与许、郑训诂暗中争胜之意。1796 年他初刻《文史通义》《易教》、《诗教》、《书教》等篇,寄呈朱珪,并附有长函,其末节曰:

> 近刻数篇呈诲,题似说经,而文实论史。议者颇讥小子攻史而强说经,以为有意争衡,此不足辨也。戴东原之经诂可谓深矣,乃讥朱竹垞氏本非经学而强为《经义考》以争名,使人哑然笑也。朱氏《经义考》乃史学之支流,刘、班《七略》、《艺文》之义例也,何尝有争经学意哉!且古人之于经史,何尝有彼疆此界,妄分孰轻孰重哉!小子不避狂简,妄谓史学不明,经师即伏、孔、贾、郑只是得半之道。《通义》所争,但求古人大体,初不知有经史门户之见也。[38]

这一段话,含义极其丰富,兹略作疏证如下:第一,章氏《文史通义》内篇诸文,时人已说他有意与戴氏争经学。他认为这是误解,因为此诸篇"题似说经,文实论史"。他诚然不是"争经学",但并不能否认他是在"争"。第二,他承认戴氏"经诂深矣",却讥其不识史学。这是他自 1773 年以来对戴氏的一贯批评。[39]此处他明引"刘、班义例",即所以驳戴氏"经诂"不足尽恃,其以"校雠"抗"训诂"之意至为明显。第三,他说古无经史之分,表面上诚似非争"经学"。但我们只要想到他的"六经皆史"之说,便可知他实在已将"经"变为"史"的一部分,此可谓"不争之争"。更重要的是"史学不明,经师即伏、孔、贾、郑只是得半之道"那句话。此语是项庄舞剑,意在沛公,即戴氏不解史学,最多不过能得"道"的一半而已。第四,末语自承"《通义》所争,但求古人大体"。此"古人大体"四字非泛泛之语,其出处在《庄子·天下》篇:"后世之学者,不幸不见天地之纯,古人之大体,道术将为天下裂。"《文史通义》中时时引之。换句话说,所"争"即在"道"之全体。

经过以上的分析，如果我们说章氏撰《文史通义》，其中存在着与经学家（特别是戴震）"争"道统的潜意识，恐怕不算是过甚之词吧。

注 释

[1] 孙宝瑄：《忘山庐日记》，上册，24 页，上海古籍出版社，1983。

[2] 见张述祖：《文史通义版本考》，载《史学年报》第三卷第一期，75～78 页，1939 年 12 月。

[3] 《章学诚遗书》（以下简称《遗书》），225 页，北京，文物出版社，1985。

[4] 《遗书》，325 页。

[5] 详见胡适著、姚名达订补：《章实斋先生年谱》，台北，远流出版公司，1986；钱穆：《中国近三百年学术史》，上册，417～428 页，上海，商务印书馆，1937（《实斋文字编年要目》）；吴孝琳：《章实斋年谱（补正）》，载《说文月刊》，第二卷合订本，1942 年 12 月，247～303 页。

[6] 《遗书》，332 页。按：《遗书》中章氏致钱大昕书，仅此一见。至于《文史通义·外篇三》中《为毕制军与钱辛楣宫詹论续鉴书》则是代毕沅写的。

[7] 见《清史稿》卷一八四《部院大臣年表四上》，第二二册，6656～6660 页，北京，中华书局标点本，1976。

[8] 例如他在《书朱陆篇后》说："凡戴君所学，深通训诂，究于名物制度，而得其所以然，将以明道也。"（《遗书》，16 页）又在《记与戴东原论修志》中说："戴君经术淹贯。……而不解史学。"（《遗书》，128 页）此类例证甚多，不胜枚举。

[9] 关于章学诚和戴震的对抗，已见《论戴震与章学诚·内篇》。《内篇》撰于 1971 至 1975 年，当时对于《文史通义》与《校雠通义》二书的关系尚从旧说。此文乃最近的新发现，前人尚未有讨论及此者。窃以为此文所考始探骊得珠，尽发实斋成学过程的底蕴，而他与东原对抗的意识也显露无遗。

[10] 《遗书》，333 页。"似慕堂"即曹学闵，见胡适：《章实斋先生年谱》，66 页。曹学闵（1720～1788），字孝如，故号"似慕堂"。传见《清史列传》，第十八册，卷七十二，5902～5903 页，北京，中华书局标点本。

[11] 《遗书》，552 页。

[12] 见《遗书》，95～99 页及 556～558 页。David S. Nivison, *The Life and Thought of Chang Hsüeh ch'eng*（《章学诚的生活与思想》），Stanford University Press,

1966,pp.57～60。

[13] 见张述祖:《文史通义版本考》,73～74页。按:最近承王汎森君影印寄示一抄本章氏《和州志》(藏台北"中央"研究院傅斯年图书馆)的《志隅自叙》,其下也题作《文史通义外篇》。这也可以证实张述祖的推测。

[14] 《文史通义·内篇一》所收六文,唯《诗教》(上下篇)成于1783年。其首篇《易教上》,开头便说"六经皆史也"。此篇创稿或在1788年,因是年5月23日有《报孙渊如书》云:"愚之所见,以为盈天地间、凡涉著作之林,皆是史学。六经特圣人取此六种之史以垂训者耳。"(《遗书》,86页)这是他初次阐述"六经皆史"的理论。由此可推断《易教》之作不能早于此年。又《礼教》篇已引及《易教》,因而也有人相信《礼教》一文成于1788年。但《文史通义·内篇一》各文初刻于1795年前后,章氏此诸文写成后或仍有改定。所以即使《礼教》成于1788年,我们也不能因篇中提及《易教》,便断定它的写成必在1788年或更在其前。何况《礼教》一文究竟定稿于何时尚有争议呢。(参看胡适:《章实斋先生年谱》,99页。)

[15] 《遗书》,694页。

[16] 《遗书》,639页。又《校雠通义·叙》云:"校雠之义盖自刘向父子部次条别,将以辨章学术,考镜源流。"(《遗书》,95页)正可和《与钱献之书》中之"疏别著述渊源"及《十规》中之"校雠之辨源流"两语互证。

[17] 《与钱献之书》中"侈谈班、刘述业"一语也专指校雠之学,即班固的《艺文志》和刘向、歆父子的《别录》、《七略》。《与严冬友侍读》中论"校雠之学"也说"上探班、刘",可证。唯《十规》又云:"鄙人于文史自马、班而下,校雠自中垒父子而下,凡所攻刺,古人未有能解免者。"(《遗书》,639页)因恐读者或据此而疑"班、刘述业"兼指"文史"与"校雠",则不得不作以下的说明,即章氏以班、刘并举,专指校雠。最明显的如《校雠通义》内篇二《补校汉艺文志第十》云:"郑樵校雠诸论,于汉志尤疏略。盖樵不取班氏之学故也。然班、刘异同,樵亦未尝深考。"(《遗书》,99页)章氏论文史则以司马迁与班固相提并论,称之马、班。最明显的如《文史通义·内篇一》《书教下》云:"史氏继春秋而有作,莫如马、班。马则近于圆而神,班则近于方以智也。"(《遗书》,4页)此种细微分别,关系甚巨,读者幸勿忽之。

[18] 《遗书》,319页。

[19] 详见《论戴震与清代考证学风》。

[20] 《再答周筤谷(震荣)论课蒙书》,见《遗书》,88页。又《癸卯(1783)通义草书后》也说:"若其著述之旨引得自矜腑,随其意趣所至。固未尝有意趋时,亦不敢立心矫异;言惟其是,理惬于心。后有立言君子,或有取于斯焉。"(《遗书》,325页)此《书后》与《再答周筤谷书》当成于同时,故所流露的喜不自禁之情亦同。

[21] 《遗书》,323页。

[22] 此两条均见《遗书》,15页。按:"性命之文"也可有另一种解释。1790年他在《与邵二云论学》中说:"仆则五十又过三矣。古人五十无闻,谓不足畏。所谓闻者,不仅远近称述,知其能文善学而已也。盖必实有可据,于己性命休戚其中,如公输之巧,师旷之聪,举其事即可知其为人。"(《遗书》,80页)这是指发于真性情的文字。此解与正文所说的"性命"不同,但并不冲突。也许章氏的"性命之文"兼包此两义在内。

[23] 据前燕京大学藏武昌柯氏的《章氏遗书抄本》题下附注各文撰写年代,则此年(1788)仅有《礼教》、《所无》、《易教》,且重要文字均未写成。参看钱穆:《中国近三百年学术史》,421页;胡适:《章实斋先生年谱》,95~99页。

[24] 《遗书》,325页。

[25] 《遗书》,325页。

[26] 《遗书》,338页。

[27] 《戴震文集》,143~144页,香港,中华书局,1974。

[28] 《遗书》,81页。

[29] "经之流变必入于史"一语见《与汪龙庄书》,《遗书》,82页。此书作于1796年,其中论及《文史通义》尤为自负。"拙撰《文史通义》,中间议论开辟,实有不得已而发挥,为千古史学辟其榛芜,然恐惊世骇俗,为不知己者诟厉。"此节常为近代学者所征引,读者当耳熟能详。

[30] 胡适:《章实斋先生年谱》,63页。

[31] 详见《章实斋与戴东原的初晤》。

[32] 《遗书》,335页。参看《章实斋的史学观点之建立》。

[33] 《书朱陆篇后》,见《遗书》,16页。

[34] 《与是仲明论学书》,收在《戴震文集》,140页。但所引末句在原书中,标点有误,已改正。

[35] 《书朱陆篇后》,见《遗书》,16页。

[36] 《遗书》"佚篇",645页。

[37] 见戴震:《与段若膺论理书》,收在《戴震全集》第一册,213页,北京,清华大学出版社,1991。

[38] 《上朱中堂世叔》,见《遗书》,315页。

[39] 即《记与戴东原论修志》所云:"戴君经术淹贯,名久著公卿间,而不解史学。"见《遗书》,128页。

章实斋的"六经皆史"说与"朱、陆异同"论

(一)"六经皆史"说发微

章实斋"六经皆史"之说,自晚清经今古文之争以来,便备受学者的注意。民国以后,中外学者对这个富于启示性的命题,更提出种种不同的解说。[1]我在本篇中并不打算全面地检讨这个理论。我只想解释实斋怎样提出"六经皆史"的命题来和当时的经学考证相抗衡。换句话说,"六经皆史"可以看作是实斋对东原的"考证挑战"的一个最具系统性的反应。

在清代学术史上,先后出现了两个最有名的纲领,即清初顾亭林的"经学即理学"和乾嘉时代实斋所提出的"六经皆史"。从字面上说,"六经皆史"并不新颖,前人早已说过"经即史"或"五经皆史"之类的话。[2]但是如果我们认清了实斋的"六经皆史"并非前人旧说的单纯翻版,而是对清初以来"经学即理学"的中心理论的一种反挑战,我们就立刻可以看出"六经皆史"在清代学术史上的重要而丰富的含义。顾亭林"经学即理学"的命题在清初未曾获得充分的发挥,直到戴东原才把它推拓得淋漓尽致。东原在《与是仲明论学书》中说:

> 经之至者道也,所以明道者其词也,所以成词者字也。由字以通其词,由词以通其道,必有渐。[3]

而《题惠定宇先生授经图》言之尤明晰，其言曰：

> 夫所谓理义，苟可以舍经而空凭胸臆，将人人凿空得之，奚有于经学之云乎哉？惟空凭胸臆之卒无当于贤人圣人之理义，然后求之古经；求之古经而遗文垂绝，今古悬隔也，然后求之故训。故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者，乃因之而明。贤人圣人之理义非他，存乎典章制度者是也。[4]

这可以说是"经学即理学"一语的最精确的注释。我们细察东原的议论，其背后显然有一基本假定，即所谓"道"或圣贤之"理义"皆毕具于六经；但由于六经中之文字以及典章制度已非千载以下之人所能识解，故必须借径于训诂考证。换个说法，训诂考证是开启六经的钥匙，而六经则是蕴藏着圣人之"道"的唯一宝库。

六经为载道之书，这大体上是历来儒家的共同看法，而尤为宋儒程、朱一派所强调。所以程颐撰《明道先生行状》与吕大临撰《横渠先生行状》都说明道、横渠先求道于老、释，未有所获；返之六经，而后得之。[5]程、朱一派重视"道问学"的传统，因此也就必然要尊经。陆、王一系对经学则不及程、朱之严肃；故象山说"六经注我"，阳明谓"六经乃记籍家产库藏之名状数目"。[6]这些话纵无贬经之意，要之陆、王并不主道尽在六经。清儒自顾亭林以至戴东原，都是走的"道问学"的路。这就是说，他们接受了程、朱以来求道于六经的基本假定。但清儒治经，重点毕竟在训诂考证而不在义理。在理论上，他们的"训诂明而后义理明"之说似乎无可非议。而事实上，训诂本身也具有种种层次。如果说必须等到一切训诂问题都解决了，才能决定义理的是非，则势必与朱子所谓"众物之表里精粗无不到，吾心之全体大用无不明"同为可望而永不可即的境界。

关于"训诂明而后义理明"在方法论层次上的谬误，前引实斋《又与正甫论文》中已予以有力的反驳。但是自顾亭林至戴东原的中心理论——"经学即理学"——决不是单从方法论的层次上可以彻底推翻的。要否定这个中心理论只有用另一种更具说服力的理论来取代它。实斋的"六经皆史"说便

正是这样的一种理论。

从这个意义上看,"六经皆史"说在清代学术史上实为一具有突破性的创见。它之所以特别受到学者的重视,绝不是偶然的。实斋首先要打破六经载道的见解。《原道中》云:

> 《易》曰:"形而上者谓之道,形而下者谓之器。"道不离器,犹影不离形。后世服夫子之教者自六经,以谓六经载道之书也,而不知六经皆器也。……夫子述六经以训后世,亦谓先圣先王之道不可见,六经即其器之可见者也。……而儒家者流,守其六籍,以谓是特载道之书耳。夫天下岂有离器言道,离形存影者哉!彼舍天下事物人伦日用,而守六籍以言道,则固不可与言夫道矣。[7]

盖实斋论道乃就人类历史文化发展之全程而言,而六经中所可见者只是三代官师未分那一阶段中道的进程。三代以后的道则不可能向六经中去寻找。故《原道下》云:

> 夫道备于六经,义蕴之匿于前者,章句训诂足以发明之;事变之出于后者,六经不能言,固贵约六经之旨而随时撰述,以究大道也。[8]

"事变之出于后者,六经不能言"这句话是明说六经不足以尽道。这样斩截的议论不但在清代为创辟,自宋代以来亦少见。

六经已不足以尽道,而经学家从事考证训诂复不足以通经,则其去道之远,可以想见。所以《原道下》说:

> 夫六艺并重,非可止守一经也;经旨闳深,非可限于隅曲也。而诸儒专攻一经之隅曲,必倍古人兼通六艺之功能,则去圣久远,于事固无足怪也。但既竭其耳目心思之智力,则必于中独见天地之高深,因谓天地之大,人莫我尚也,亦人之情也;而不知特为一经之隅曲,未足窥古人之全体也。训诂章句,疏解义理,考求名物,皆不足以言道也;取三者而兼用之,则以萃聚之力补遥溯之功,或可庶几耳。而经师先已不能无抵



> 焉，传其学者又复各分其门户……门径愈岐而大道愈隐矣。[9]

以上引“原道”三点，首谓“六经皆器”，非载道之书；次言六经亦不能超越时间之限制，事变之出于后者，六经中亦无其道；末云六经中虽有可见之道，而后世经学考证家多以一隅自限，且又彼此不合，故所得更少。这三点，一层扣紧一层，实为对当时“考证的挑战”的一个最严厉的反击。而实斋之所以如此持论者，则完全是针对着东原而发的。因为东原可以说是经学考证运动中最具权威性的理论代言人。乾隆四十二年丁酉（1777）正月十四日东原在给段玉裁的信上说：

> 仆自十七岁时有志闻道，谓非求之六经、孔、孟不得；非从事于字义制度名物，无由以通其语言。宋儒讥训诂之学，轻语言文字，是欲渡江河而弃舟楫，欲登高而无阶梯也。[10]

东原这封信写在卒前数月，是对经学考证的理论根据所作的一种最简单扼要的说明。以东原之说校之实斋《原道》篇，便可见实斋立论之际必有东原的议论亘于胸中，决非无的放矢也。实斋自未必得见东原此札，但1766年章、戴初晤时，东原的议论大概已是如此，而且东原《与是仲明论学书》、《与方希原书》、《古经解钩沉序》诸篇所言也都大同小异。故实斋对东原的论学观点非常熟悉，这是毋庸置疑的。

六经既不足以尽道，实斋遂进而有“文史不在道外”之说。《姑孰夏课甲编小引》说：

> 余仅能议文史耳，非知道者也。然议文史而自拒文史于道外，则文史亦不成其为文史矣。因推原道术，为书约十三篇，以为文史缘起，亦见儒之流于文史，儒者自误以谓有道在文史外耳。[11]

实斋虽自谦“非知道者”，然其主张由文史以见道，则旨甚坚决。《甲编》中所存十三篇文字即包括《原道》三篇在内。《原道》的中心观念，如上文所指出，在消极方面是要破道在六经之说，而在积极方面则是要说明三代以下之道



必当于史中求之。故《小引》中所谓"儒之流于文史"须与1796年实斋《与汪龙庄书》合看。实斋云：

> 盖韩子之学，宗经而不宗史，经之流变必入于史，又韩子之所未喻也。……拙撰《文史通义》，中间议论开辟，实有不得已而发挥，为千古史学辟其蓁芜，然恐惊世骇俗，为不知己者诟厉，姑择其近情而可听者稍刊一二，以为就正同志之质，亦尚不欲遍示于人也。[12]

实斋《原道》篇初出，一时学人皆谓其"陈腐取憎"，而其族侄章廷枫则说时人之所以诋为陈腐者，恐是读得题目太熟。[13] 此辩甚有理。但实斋何以独选此熟题目以名其精心之作，则尚未见有满意之解答。今按之《与汪龙庄书》，可知实斋极不满韩愈之"宗经而不宗史"。盖退之《原道》一文实以"道在六经"为基本观念之一。如谓"其文《诗》、《书》、《易》、《春秋》"，又谓孟轲死后，斯道不得其传，皆是显证。实斋欲彻底摧破旧说，而代之以"因史见道"之论，因此非攘退之篇名，便不足以凸显其新获之义理。而《与汪龙庄书》中"经之流变必入于史"一语亦即《甲编小引》中"儒之流于文史"的另一说法，其义与《原道下》所云"事变之出于后者，六经不能言"，可以相互发明也。

实斋"六经皆史"之论是和他对"道"的新观念分不开的。戴密微(P. Demiéville)谓实斋之"道"即存乎具体的历史实际中；倪文孙(David S. Nivison)亦言实斋所谓"道"是人性中企求文明生活的一种基本潜能，而在历史中逐渐展现者。[14] 总之，实斋的"道"具有历史的性质，是在不断发展中的。正因如此，实斋看重当前的现实过于以往的陈迹，主通今而不尚泥古。我们可以说，实斋所以最重视"道"正由于他把"道"看成一种"活的现在"(living present)，而不仅是像多数考证学者一样，把"道"当作"古典的过去"(classical past)也。因此实斋在《史释》篇中说道：

> 传曰："礼时为大。"又曰："书同文。"盖言贵时王之制度也。学者但诵先圣遗言而不达时王之制度，是以文为鞶帨绨绣之玩，而学为斗奇射覆之资，不复计其实用也。……故无志于学则已；君子苟有志于学，则必求当代典章以切于人伦日用，必求官司掌故而通于经术精微，则学为

> 实事而文非空言，所谓有体必有用也。不知当代而言好古，不通掌故而言经术，则鞶帨之文，射覆之学，虽极精能，其无当于实用也审矣。[5]

这是从历史发展过程来解释"道"的实现所必至的结论。我们试以实斋之"道"与当时考证家由分疏六经中之名物、制度、字义等所得之"道"作一比较，即可见两者不但迥异，抑且适处于相反的地位。此最能显出实斋立说时的心理背景。实斋不但用一个崭新的史学观点与东原所持的经学观点相抗衡，并且进一步要以史学观点来超越以至代替经学观点。

实斋论"道"本乎史学立场，其论"理"亦然。《文史通义》开宗明义便说：

> 六经皆史也。古人不著书；古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。[16]

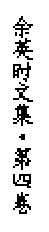
而《四书释理序》更反复发明古人"因事寓理"之旨。[17] 按：清学由虚入实，所以"因事见理"是当时的共同见解；王船山、颜习斋、李恕谷、戴东原等大抵皆持论相似。但深一层去分析，诸家对"事"的理解则又不尽同。颜、李之"事"，实用的意味较重，因为他们认为圣学不外六府、三事、三物。东原解释孟子所谓"故有物必有则，民之秉彝也，故好是懿德"，曰：

> 以秉持为经常曰则，以各如其区分曰理，以实之于言行曰懿德。物者，事也；语其事，不出乎日用饮食而已矣；舍是而言理，非古圣贤所谓理也。[18]

东原训"理"为条理，因此特别要观察事物中所显现的内在条理。他说事"不出乎日用饮食"，可见他所注重的是具有经常性与普遍性的"事"。这仍是经学家的见地。

实斋所说的"事"则是历史性的，所以有时亦说"事变"。《书教上》云：

> 古人事见于言，言以为事，未尝分事言为二物也。[19]



此处"古人未尝分事言为二"之"事",即上引"未尝离事而言理"之"事",也就是史学上所谓之"事"。而《浙东学术》云:

三代学术,知有史而不知有经,切人事也;后人贵经术,以其即三代之史耳;近儒谈经,似于人事之外别有所谓义理矣。[20]

可见"事"即历史上流变不居的"人事";人事之外无义理尤为离事无理之确诂,《经解中》复曰:

事有实据而理无定形,故夫子之述六经,皆取先王典章,未尝离事而著理。[21]

理之所以不能有定形者,正以其随事而见,而事则永远在流变之中。三代以下的事便不是六经中的理所能含括的了。实斋此处所表现的史学观点又隐然和东原的经学观点相对峙。实斋从历史上讨论理和事的关系,在清代只有王船山与之最为近似。船山《续春秋左氏传博议》卷下云:

有即事以穷理,无立理以限事。[22]

这和实斋"理无定形"之说义最相通。实斋并没有机会读到船山的著作,这种契合当是因为实斋与船山不但同精于思,而且同深于史,所以得到的结论和南宋以来从经学与理学的观点轻视历史的一般儒者遂大不相同。

综观实斋"六经皆史"之说,实为针对东原道在六经的基本假定而发,同时也是对顾亭林以来所谓"经学即理学"的中心理论作一种最有系统的反挑战。[23]但"六经皆史"是一种十分含蓄的说法,不能仅从字面上作孤立的了解,深一层看,这个命题实带有尊史抑经的意味。所以他说:

六经初不为尊称。[24]

又评苏明允(洵)的《六经论》曰:

首篇言经非万世常法，亦非一代实录，为圣人道法所寓。不知古无经史之分，圣人亦无私自作经以寓道法之理。六经皆古史之遗，后人不尽得其渊源，故觉经异乎史耳。……六经皆史，则非东氏所可附矣！[33]

把"六经皆古史之遗"和前面所引"后人贵经术，以其即三代之史"之语合起来看，则实斋的本意是说六经但为某一阶段（即古代）之史，而非史之全程。易言之，六经皆史而史不尽于六经。必须如此下转语，"六经皆史"的全副含义始能显现。可见在这个命题中，实斋所未言者远比他所已言者为重要。所以我们认为"六经皆史"之旨决不能单从字面去了解，更不能视为前人议论（如王阳明的"五经即史"）的翻版。实斋以"道"在历史进程中不断展现，六经既只是古史，则最多只能透露一些"道"在古代发展的消息。至于"事变之出于后者，六经不能言"，三代以下之道便只有求之于三代以后之史了。把"六经皆史"说的含义推拓至极，实斋便无可避免地会得到"贵时王之制度"的结论，因为时代愈近便愈可以见"道"的最新面貌，而时王之"政典"也将必然成为后世的"六经"也。

实斋自1766年与东原初晤，即习闻"道在六经"及"非从事于字义制度名物，无以通其语言"之论。实斋当时深为此论所折服，不但无以反驳，而且自感惭惕与寒心。唯实斋早年兴趣既已近于史学，而其高明之性又复不耐沉潜，故长于"神解精识"而不能为"训诂考质"。对实斋而言，经学考证可说是一条走不通的路。然而经学为清代的显学，非通经即无由见道。实斋不能过此关，岂非终身无"闻道"之望乎？这是东原的"考证挑战"在实斋的早期学术生命中所投下的巨大阴影。而如何摆脱这种困境并在学问上卓然自立以与东原分庭抗礼，也就必然构成了实斋内心深处最难安顿的绝大课题。但实斋的好学深思终于使他在极端艰难的情况中打开了一条出路。通过方志和《史籍考》的编纂，他逐渐建立了"以史概经"、"以今代古"的理论根据。这个理论最后则凝聚在"六经皆史"这一中心命题之中。"六经皆史"论的完成不但在实斋个人的思想发展上为一最大的突破，即在整个清代学术史上也是"经学即理学"以后一项最大的突破。由于实斋不肯公然与并世的经学家为敌，所以下语极为含蓄慎重，致使其立说之心理背景更为黯而不彰。其



实"六经皆史"决不是一个普遍性的抽象理论，它后面所包含的具体意义必须通过实斋一生与东原的思想交涉才能充分地显露出来。[26]

（二）"朱、陆异同"论的心理背景及其在思想史上的含义

"六经皆史"之外，《文史通义》中另一重要的理论是"朱、陆异同"说。这个理论的意义必须从心理和历史两个方面来加以分析。从心理方面说，我们可以通过这个理论来了解东原在实斋心中的地位以及实斋的自我评价。我们甚至可以武断地说，如果不是由于东原的影子时时在困扰着实斋，实斋未必会发展出他的朱、陆新解。从历史方面说，实斋的朱、陆论是清代儒家智识主义之兴起的最有力的说明。如果说东原的哲学是程、朱"道问学"传统在清代的最高发展，那么实斋的朱、陆论则恰恰可以代表陆、王"尊德性"的传统在清代向"道问学"阶段的转化。在未进行分析以前，让我们先检讨一下实斋关于这一问题的基本说法。

《文史通义》中有两篇文字是直接讨论朱、陆异同的，即《浙东学术》和《朱陆》。这两篇文字虽编在一起，并列入《文史通义》的"内篇"中，但《朱陆》篇撰于1777年，《浙东学术》撰于1800年，相去二十余年之久。王宗炎（1755～1826）是实斋生前信托的文稿整理人，这样的编排大约符合实斋自己的意思。[27] 因为此二文虽非同时撰写，意义则显然互足。所以知两文义取互足者，《朱陆》篇明标朱、陆两派，而篇中仅叙及朱学的传承，于陆学系统则全未涉及。直到他卒前之一年写《浙东学术》才把《朱陆》篇的这一漏洞给补上了。《朱陆》篇追溯朱学源流云：

> 今人有薄朱氏之学者，即朱氏之数传而后起者也。其与朱氏为难，学百倍于陆、王之末流，思更深于朱门之从学，充其所极，朱子不免先贤之畏后生矣。然究其承学，实自朱子数传之后起也，其人亦不自知也……性命之说，易入虚无。朱子求一贯于多学而识，寓约礼于博文，其事繁而密，其功实而难，虽朱子之所求，未敢必谓无失也。然沿其学者，一传而为勉斋（黄榦）、九峰（蔡沈），再传而为西山（真德秀）、鹤山

（魏了翁）、东发（黄震）、厚斋（王应麟），三传而为仁山（金履祥）、白云（许谦），四传而为潜溪（宋濂）、义乌（王祎），五传而为宁人（顾炎武）、百诗（阎若璩），皆服古通经，学求其是，而非专己守残，空言性命之流也。……生乎今世，因闻宁人、百诗之风，上溯古今作述，有以心知其意，此则通经服古之绪又嗣其音矣。无如其人慧过于识而气荡乎志，反为朱子诟病焉，则亦忘所自矣！[78]

据《书朱陆篇后》，此篇即为东原而作。然通篇仅有朱而无陆，与题旨似不相称。颇疑实斋晚年已自觉《朱陆》篇之有失平衡，因此特撰《浙东学术》一篇，一以自道其学术之渊源，一以补《朱陆》篇之不足。《浙东学术》云：

浙东之学，虽出婺源，然自三袁（袁燮，1144～1224；袁肃，1199 年进士；袁甫，1214 年进士）之流，多宗江西陆氏，而通经服古，绝不空言德性，故不悖于朱子之教。至阳明王子揭孟子之良知，复与朱子抵牾；蕺山刘氏本良知而发明慎独，与朱子不合，亦不相诋也。梨洲黄氏出蕺山刘氏之门，而开万氏弟兄（万斯大[1633～1683]，斯同[1638～1702]）经史之学，以至全氏祖望辈尚存其意，宗陆而不悖于朱者也。惟西河毛氏，发明良知之学，颇有所得；而门户之见，不免攻之太过，虽浙东人亦不甚以为然也。

世推顾亭林氏为开国儒宗，然自是浙西之学。不知同时有黄梨洲氏出于浙东，虽与顾氏并峙，而上宗王、刘，下开二万，较之顾氏，源远而流长矣。顾氏宗朱而黄氏宗陆，盖非讲学专家各持门户之见者，故互相推服而不相非诋。学者不可无宗主，而必不可有门户，故浙东浙西道并行而不悖也。浙东贵专家，浙西尚博雅，各因其习而习也。[79]

实斋撰《浙东学术》篇，从心理方面说，显然是要为自己在宋、明以来的儒学传统中找一个适当的位置。这和《朱陆》篇认定东原之学系承朱子数传而后起，意思全相一致。但是何以实斋在 1777 年写《朱陆》篇时全不涉及自己，而必须要等到 1800 年始畅言浙东学派而归宗于陆、王？这个问题应该从实斋的成学经过中去求解答。1777 年时实斋《文史通义》的宗旨虽已确立，但“内

篇"主要的理论文字都还没有着落。此时实斋的识力已足以评论东原学术，唯自家最精的义理仍未到手，正面的成就尚不足与东原相抗衡。而且实斋对浙东学派的分疏此刻恐亦未到十分明晰之境（详后）。《朱陆》篇之有朱而无陆，可以说是一种不得已的隙漏。

实斋"六经皆史"论是从1788年开始纂修《史籍考》而悟得的，而1789年尤为实斋在理论系统方面发展得最得心应手的一年。这些都已在上章讨论过了。然而"六经皆史"论中的详细节目并非一时所可发挥尽致，其中《书教》上、中、下三篇迟至1792年始撰就，《春秋教》则因理论上的困难无法克服，以致始终不能下笔。[30]且实斋《史籍考》的补修工作至1798年仍在进行中。现存《史考释例》及《史考摘录》两篇大约即成于此年。[31]《史籍考》的工作与实斋的理论发展一向都是密切相关的，所以，实斋思想系统的完成确是最后数年间之事。由此推断，则实斋1800年撰《浙东学术》一文正表示他自信在学问上已建立起"一家之言"，足以与东原分庭抗礼了。

自实斋有《浙东学术》之作，论者皆以实斋为清代浙东史学之重镇，从无异辞。唯倪文孙撰《章学诚的生活与思想》一书于此事颇置其疑。倪君所持理由可约为三点：一、实斋读黄梨洲、全谢山的著作颇迟，且其时黄、全文字多未刊行，实斋所见亦不周全。二、如果实斋是浙东学派之一员，则他必会时时征引刘蕺山、黄梨洲，并常常称颂二万及谢山。但按之实斋遗书，未见其然，则实斋与浙东学派之关系可想而知。三、实斋论学最重创辟，且复不喜以门户自限，故更不宜视彼为任何学派中人。所以倪君的结论是：浙东学派也许对实斋有影响，但实斋对浙东学派的自我认同则只能看作一种晚年追认之论（a lifetime's afterthought）。[32]今按：浙东学派之说本不能看得太严格，浙东也没有一个组织严密而延续不断的"学派"。因此自来论者言"浙东学派"，都不过是把它了解为一种大体上共同的治学精神，与倪君"影响"之意，相去不远。倪君驳论颇有无的放矢之嫌。所举三层理由，第一及第三两点自是事实，第二点则过于机械，甚难成立。唯倪君结论谓实斋之认同于"浙东学术"乃出于晚年之追论，却是一个富于启示性的说法。[33]

实斋1777年写《朱陆》篇时，对东原所承的朱学渊源大体上已有明晰的认识，但对他自己思想所自出的浙东学统却仍没有梳理出一个完整的谱系。甚至迟到1797年实斋对这一点还不曾弄清楚。这一年他从桐城写信给朱少



白(锡庚)说：

> 戴东原训诂解经，得古人之大体，众所推尊，其《原善》诸篇虽先夫子(按：指少白父朱筠)亦所不取。其实精微醇邃，实有古人未发之旨，鄙不以为非也。(原注：姚姬传并不取《原善》，过矣！)戴君之误，误在诋宋儒之躬行实践，而置己身于功过之外。至于校正宋儒之讹误可也，并一切抹杀，横肆诋诃，至今休、歙之间，少年英俊，不骂程、朱，不得谓之通人，则真罪过，戴氏实为作俑。其实初听其说，似乎高明，而细核之，则直为忘本耳。夫空谈性理，孤陋寡闻，一无所知，乃是宋学末流之大弊。然通经服古，由博反约，即是朱子之教。一传为蔡九峰、黄勉斋，再传而为真西山、魏鹤山，三传而为黄东发、王伯厚。其后如许白云、金仁山、王会之，直至明初宋潜溪、王义乌。(按：此句似不完整。)其后为八股时文中断。至国初而顾亭林、黄梨洲、阎百诗皆俎豆相承，甚于汉之经师谱系。戴氏亦从此数公入手，而痛斥朱学，此饮水而忘其源也。然戴实有所得力处，故《原善》诸篇，文不容没。[34]

这段评论东原的文字显然即是《朱陆》篇与《书朱陆篇后》的撮要。然而其中又有绝异的一点，即此信于清初朱学传人中，亭林、百诗之外竟列有黄梨洲。如梨洲果属朱学系统，则《浙东学术》一文便失去其立足点了。因为《浙东学术》明谓梨洲"上宗王、刘，下开二万"，"顾氏宗朱而黄氏宗陆"也。实斋在1797年时对于浙东学统尚无明确的谱系观念，这封给朱少白的信是最坚强的证据。

此信足以坐实倪文孙《浙东学术》乃实斋晚年追论之说。但实斋何以必须有此一番追论，则是一个极值得深究的问题。从心理层次看，实斋十分需要一个源远流长的学统作为他自己的后盾，不然他将无法与承朱子之学数传而起的戴东原相匹敌。这种心理充分表露在上引《浙东学术》所云"梨洲虽与亭林并峙，而上宗王、刘，下开二万，较之顾氏，源远流长"一段话中。实斋这番话显然与1777年所写《朱陆》篇颇有矛盾。《朱陆》篇旨在说明东原之学出于朱子，以证东原之攻讦朱子为"饮水忘源"。然戴学既可通过亭林、百诗而上溯至朱子，其源不可谓不远，由亭林下传至东原，其流亦不可谓不长。

则《浙东学术》所云梨洲较之亭林为"源远流长"者，显见其为夸词。《浙东学术》篇中的夸词尚不止此。实斋又说：

> 三代学术，知有史而不知有经，切人事也；后人贵经术，以其即三代之史耳；近儒谈经，似于人事之外别有所谓义理矣。浙东之学，言性命者必究于史，此其所以卓也。

这也是针对着东原的经学观点而发的议论。"近儒谈经，似于人事之外别有所谓义理"一语，尤是明驳亭林以来"经学即理学"之说。细绎实斋之意，盖谓自古迄今义理皆寓于史。此即实斋所持以史学代经学的理论根据。实斋如此持论已占东原上风，然而仍意有未足，复进一步强调："浙东之学，言性命者必究于史，此其所以卓也。"这就等于说，浙东之学从来便是以理学结合史学，因此较朱子一系之专从经学讲理学者更为卓越。而且实斋此处所谓"浙东之学，言性命者必究于史"并不专指清代自黄梨洲、邵念鲁、全谢山以至实斋本人这一系而言。他确是肯定自南宋以来，浙东学派即是如此。所以知其说当上溯至南宋者，因同年(1800)实斋口授大略，由其子贻选执笔之《邵与桐(晋涵)别传》有云：

> 南宋以来，浙东儒哲讲性命者多攻史学，历有师承。宋、明两朝纪载皆稿荟于浙东，史馆取为衷据。[35]

《别传》与《浙东学术》为同时之作品，二者互校，实斋所言浙东之学，其上限可以确定。

但实斋此说更乏历史根据。金毓黻便曾指出，自南宋至清代浙东并没有一个延续不断的史学传统。[36]南宋之浙东学者自不乏治史之人，如吕祖谦(1137～1187)、叶适(1150～1223)及王应麟(1223～1296)皆是。但这些人与清代黄梨洲以至实斋本人并无学术思想上的传承关系。且实斋所谓"浙东儒哲之言性命者"，只能是指陆学系统中人而言，如三袁、王阳明及刘蕺山等人。然而此辈理学家却又未尝重史学。

实斋对浙东学术的夸张，其心理背景可自两方面说之。一方面是实斋

的寂寞以至"孤愤"。他在《答邵二云书》末说道：

> 或谓戴氏生平未尝许可于仆，仆以此报怨者，此则置之不足辨也。仆之所学，自一二知己外，一时通人，未有齿仆于人数者，仆未尝不低徊自喜，深信物贵之知希也，而于诸通人之所得，亦未尝不推许称说，几于老估评货，未尝有浮沉矣，又何修怨之有哉！尝谓司马、班、刘，果不生于今之世乎，则其于仆，将如慈石召铁，琥珀拾芥，仆不彼求，彼将于仆致性命焉。且夫铁不我前，仆已非慈石矣，何敢尤人！仆既幸慈石矣，则彼相牵而不动者，必其非真铁也，于仆又何患乎？足下尝许仆为君家念鲁身后桓谭，仆则不敢让也。今求仆之桓谭，舍足下其谁与！雄、谭并时而生，千古未有，可无名言高论激发后生志气，而乃嚅嚅引嫌，不敢一置可否，岂不惜哉！足下勉之而已！[illegible]

表面上看，似乎实斋对于自己之被同时学人所轻视与排斥，已经做到丝毫无动于衷的境界。但事实上，实斋知及之而仁不足以守之，故信末于二云极怀怨望之意。他把二云看作他的并世桓谭，但二云始终不肯公开对他的学术成绩有任何表示。实斋内心渴望自己的工作受到应有的承认，在这里表露得最清楚。1799年实斋在《又与朱少白书》中复云：

> 鄙著《通义》之书，诸知己者许其可与论文，不知中多有为之言，不尽为文史计者。关于身世有所怅触，发愤而笔于书。尝谓百年而后，有能许《通义》文辞与老杜歌诗同其沉郁，是仆身后之桓谭也。[illegible]

前一信实斋自认为司马、班、刘如生乎今之世则将于彼为"慈石召铁"，又责望二云视彼当如桓君山之于扬子云，而此函复寄望于身后之桓谭，其内心之孤寂与感慨盖有不克自掩者。所以实斋在情绪激动时尝坦承"屡遭坎坷，不能忘情"。又云："未免激昂申其孤愤，此古人亦所不免，又何讳焉！"[illegible]但是当世桓谭既不可求，身后桓谭亦未可必，则置身古人行列之间庶几可以稍解岑寂而见吾道之不孤欤？此实斋《浙东学术》篇之所以不得不作也。

实斋撰《浙东学术》的另一种心理背景则直接与东原有关。实斋初写

《朱陆》篇时，已隐然自许为当世的陆象山，因为只有象山才能与朱子旗鼓相当。但是前已指出，其时实斋的学术路向虽已确定，而《文史通义》的中心理论——"六经皆史"——尚未成形，即就义理而言，亦不足与东原抗衡。故篇中朱、陆之详略迥不相侔。至1800年，实斋一方面学问已臻成熟，而另一方面则自觉生命已走到了尽头，而有"今目废不能书；疾病日侵，恐不久居斯世"之语。[47]这时他回顾一生在学术上的艰苦奋斗，特别是与东原这样一个学术强敌的争持，他必然会感到一种重大的心理压力。尤其使他不能忘情的，是东原的经学考证和他自己的文史校雠，一显一晦，成为最强烈的对照。实斋虽自信甚坚，视东原与彼的对峙即是南宋朱、陆及清初顾、黄之重现，但并世学人，包括他的桓谭——邵晋涵在内，却未必能同意实斋这种自我评价。为了说明东原和他的关系确与朱、陆的关系相应，实斋最后不能不乞灵于历史。这样，他就找到了近在眼前的浙东学派。在《朱陆》篇中，他已对东原所继承的朱子学统作了明白的交代。现在他的问题是怎样把自己归宗于象山。他终从浙东这个地域性的学派获得了启示。在理学史上，陆、王自来被视为同一系统，而阳明则恰好是浙东人。比较困难的倒是如何重建由阳明传至他自己这一谱系。邵念鲁（1648～1711）是实斋最崇敬而熟悉的浙东先辈，并且笃信阳明致良知之教，照理应该成为阳明与他自己之间的关键人物。但念鲁无论就声望与年辈言，都绝不足以与顾亭林相抗；而东原的考证观点则直接来自亭林的"经学即理学"。要找一个与亭林同时而相匹敌的浙东学人，黄梨洲可以说是唯一适当的人选。梨洲上宗王、刘，正在陆学系统之中；而复下开二万、谢山的经史之学，又符合"言性命者必究于史"的要求。实斋在《浙东学术》篇中特别强调梨洲承先启后的历史作用，必须从这一心理角度去理解。因此，尽管实斋对梨洲的认识不深，甚至在三年前（1797）还把梨洲与亭林、百诗并列为朱学传人，但在1800年写《浙东学术》时却无法不把梨洲搬回陆、王系统之中，并且要他扮演着最重要的角色。南宋有朱、陆，清初有顾、黄，这才能衬托出乾隆时的戴、章并峙。实斋说梨洲的浙东之学较之亭林为源远流长，又说南宋以来浙东儒哲言性命者必究于史，这些显然都不免有夸张之嫌。但在实斋的潜意识里，这种夸张也许反而是十分真实的，研究实斋的"朱、陆异同论"，我们必不可把历史真实（Historical truth）和心理真实（Psychological truth）混为一谈。

以上我们从心理方面检讨了实斋的"朱、陆异同论"的含义。现在我们要从思想史的观点来看看实斋之分辨朱、陆与儒家智识主义的内在关联。实斋平时论朱、陆，亦与清代一般学人之见相去不远，且偏朱多于袒陆。《丙辰札记》有一条云：

> 程、朱之学乃为人之命脉也。陆、王非不甚伟，然高明易启流弊。若谓陆、王品逊程、朱，则又门户之见矣。[41]

但《文史通义》中论及朱、陆在清代之发展，则一扫俗见而别出新解。实斋在《朱陆》篇中力证东原之学出自朱子的求一贯于多学而识。这一点当然不成问题。[42] 所以朱学传统在清代的特殊面貌即是他所谓浙西的经学考证。那么，陆学在清代又是以怎样一种形式出现的呢？《浙东学术》对这一点有解释，其言曰：

> 浙东之学，虽源流不异而所遇不同，故其见于世者，阳明得之为事功，蕺山得之为节义，梨洲得之为隐逸，万氏兄弟得之为经术史裁，授受虽出于一，而面目迥殊，以其各有事事故也。彼不事所事，而但空言德性，空言问学，则黄茅白苇，极面目雷同，不得不殊门户以为自见地耳，故惟陋儒则争门户也。[43]

这里最可注意的是实斋所谓"源流不异而所遇不同"及"授受虽出于一，而面目迥殊"的观点。换句话说，实斋认为陆学传人在清代已不复能求之于空言德性的所谓理学家，而必须在浙东史学家中去寻找了。其实在"万氏兄弟得之为经术史裁"之下，实斋心中还有一句话没有写出来，那便是"实斋得之为文史校雠"。浙东言性命者必究于史，和浙西的"经学即理学"一样，是儒学由"尊德性"转入"道问学"的明确表示。根据实斋的思想史观，我们不妨说，儒学的主流在宋、明是心性之学，在清代则是经史实学。因此《朱陆》与《浙东学术》两篇中所列清代儒学之代表人物全属经史研究方面的学者，而当时的"宋学家"，无论是所谓"理学名臣"或江藩《国朝宋学渊源记》中的人物，在实斋的心目中都不足以称为朱、陆的传人。



实斋极不以空言义理为然，因此主张学思不可偏废，而尤强调寓思于学。他在《原学下》中曾说："诸子百家之患，起于思而不学；世儒之患，起于学而不思。""世儒"即指清代一般经学考证家而言，故下文说"学博者长于考索，侈其富于山海，岂非道中之实积！而骛于博者，终身敝精劳神以徇之，不思博之何所取也"。"诸子百家"则也包括那些空言德性、空言问学的理学家在内，故说："言义理者似能思矣，而不知义理虚悬而无薄，则义理亦无当于道矣。"[44]但是如果必须在摭实与蹈虚之间有所抉择，则实斋宁舍虚而就实。他在《答沈枫墀论学》书中说：

> 今之学者，虽趋风气，兢尚考订，多非心得；然知求实而不蹈于虚，犹愈于掉虚文而不复知实学也。[45]

实斋于此充分地表现了清代儒学的共同精神。他这种寓虚理于实学的观点和东原所谓"德性资于学问"同是儒家智识主义兴起以后的思想产品。我们在这里最可以看出清学在思想史上的意义。如果把清代的经史研究仅看成学术史（而非思想史）中的一个阶段，或一个单纯的方法论的运动，那么东原与实斋的出现便成为不可理解的事了。不仅此也，清代尽管有许多考证学者绝口不谈义理问题，而他们的学术工作事实上仍然清楚地表现出一个确定的思想的方向。实斋坚持学思兼致正透露了他对清学在儒家思想史上的位置有自觉而深刻的了解。[46]

朱、陆之间的一个主要分野自来便由"道问学"与"尊德性"而判，朱子当年在《答项平父书》中已自言之。[47]但在宋、明时期，儒学的基调是"尊德性"，所以朱子的"道问学"仍然是"尊德性"中的"道问学"。东原批评程、朱"详于论敬而略于论学"，其义正当于此求之。下逮清代，儒学的基调已在暗中偷换，"道问学"已取代了"尊德性"的主导地位。因此，东原与实斋虽亦言"尊德性"，而这种"尊德性"则只是"道问学"中的"尊德性"。实斋论清代的朱、陆异同便必须由这一角度去理解。实斋分别清代的朱、陆为浙西之学与浙东之学，而这两者之间的歧异则是：

> 浙东贵专家，浙西尚博雅。

“博雅”显是“道问学”中之事,毋须更有所讨论。然则“专家”又是何义?此二字虽与近代“专家”(specialist)一词有其相通之处,但在实斋思想系统中却别具更重要的含义。实斋所谓“专家”便是他时常称说的“成一家之言”;而学者能否“成一家之言”又复系于他有无“别识心裁”。他在《申郑》篇中曾说郑渔仲“独取三千年来遗文故册,运以别识心裁,盖承通史家风,而自为经纬,成一家言者也”[38]。而《亳州志人物表例义上》复云:

> 而既为著作,自命专家,则列传去取,必有别识心裁,成其家言。[39]

这尤其是“专家”与“成一家之言”可以互训的确证。而《邵与桐别传》记二云语实斋之言曰:

> 如子所约,则吾不能,然亦不过参借于君,不至骛博而失专家之体也。

其下有实斋子贻选注曰:

> 先师(指二云)深契家君专家宗旨之议,故于宋史志于约驭博也。[40]

可见实斋的“专家”又通于“约”之义,而以“别识心裁”为其主观之枢纽。实斋尝谓“立言之士,读书但观大意”。又自许“神解精识,乃能窥及前人所未到处”。这就是说,他的学问是从“约”入手的。所以浙东贵“专家”者决不能完全等同于近代西方人所谓“对很多的东西知道得很少,对很少的东西知道得很多”的那种专门学者。实斋的“专家”是对学问先具有一种大体的了解,并且逐渐从大处建立起自己的“一家之言”。这种一下子就能把握住大处的本领又从何而来呢?实斋根据自己的经验,认定是出于“神解精识”或“别识心裁”。“神解精识”或“别识心裁”显然带有浓厚的直觉意味,因此颇近乎柯林伍德所重视的“先验的想像”(apriori imagination)。[41]“神解精识”来自实斋早年读书的体验;“别识心裁”则是他中年以后治目录校雠之学,由“别裁”



的观念推演出来的。[22]两者的含义正可互相补充。

经过了上面一番分析，我们可以肯定地说，实斋所谓"浙东贵专家"者，其意即谓浙东之学的立足点在"约"。这与浙西之尚博恰好成为显明的对照。由博至约或先约后博正是朱、陆分家的一个始点。据朱亨道记淳熙二年（1175）朱、陆鹅湖之会云：

> 鹅湖之会，论及教人，元晦之意欲令人泛观博览，而后归之约。二陆之意欲先发明人之本心，而后使之博览。[23]

因此清代浙西的博雅和浙东的专家确是在精神上分别承继了朱、陆的传统。但是这里有一个最值得注意之点，即实斋论博约纯是"道问学"层面上的事。此与朱、陆当时在"尊德性"的大前提之下讨论博与约，其意义已有了根本的改变。实斋屡说"读书但观大意"或"窥见古人大体"一类的话，这些话在字面上颇近乎象山所强调的"先立其大"。然而象山所欲先立之"大"乃德性上的"大"，实斋所向往的"大"则是学问上的"大"。这正犹如象山的"约"是道德性的"约"，而实斋的"约"是知识上的"约"。实斋之所以有时用"专家"来代替"约"字，恐怕正是因为"约"字的意义不够显豁之故。毫无疑问，实斋确曾对陆、王一系的儒学在清代的发展提出了崭新的解释，但他在赋予陆、王之学以新的意义之际，同时也正在不知不觉中从内部改造了陆、王的旧统。他把"尊德性"的陆、王变成了"道问学"的陆、王！

实斋在《朱陆》篇中又尝说：

> 宋儒有朱、陆，千古不可合之同异，亦千古不可无之同异也；末流无识，争相诟詈，与夫勉为解纷，调停两可，皆多事也。[24]

此语确未经前人道过，而且含义极富，不可不略加分疏。何以说朱、陆异同"千古不可合"而又"千古不可无"？这一点必须从实斋的性情论方面去求答案。《博约中》云：

> 夫学有天性焉，读书服古之中，有入识最初而终身不可变易者是



也;学又有至情焉,读书服古之中,有欣慨会心而忽焉不知歌泣何从者是也。功力有余而性情不足,未可谓学问也;性情自有而不以功力深之,所谓有美质而未学者也。[55]

实斋此处论性情有极深刻的心理学的根据。他所说的"有入识最初而终身不可变易"之性及"有欣慨会心而忽焉不知歌泣何从"之情,都是对于现代心理学上所谓"认同感"(sense of identity)的一种描述。威廉·詹姆士(William James)在给他太太的一封信上说:

一个人的性格可以从心理或精神状态中看得出来。当这种状态逼来之时,他感到自己具有极深刻而强烈的活力和生命。在这种时候,里面有一个声音在说:"这才是真正的我!"[56]

艾理逊(Erik H. Erikson)指出,詹姆士所谓"性格"(character)便是现代心理学上所说的"认同感"。一个人对自己精神生命的方向的发见常有突如其来之感,并不是艰苦追寻而后得之。这大概就像是王国维所举的宋人词句:"众里寻他千百度,蓦然回首,那人却在灯火阑珊处!"实斋自己便有过这一类的经验,所以他说:

天下至理多自从容不逼处得之。矜心欲有所为,往往不如初志。[57]

艾理逊并进而要我们注意:一、詹姆士写上引给他太太的信时已在三十岁开外;二、詹姆士早年曾经历过一段很深刻的"认同危机"(identity crisis);三、詹姆士后来成为美国实用主义的心理学家兼哲学家。照艾理逊的说法,天才而经过思想训练的人有其特殊的认同与认同问题,不能与一般人等量齐观。而且这类特殊人物的认同问题往往在他们的事业开始时造成一种相当持久的认同危机。[58]艾理逊关于詹姆士的分析在很大的程度上可以适用于实斋。仅从胡适的《章实斋年谱》中我们已可看出他早年确经历过认同危机。例如十六岁时(1753),他父亲的宾客"皆为其父忧无后",其时实斋知识渐通,好泛览。他的父亲则怕他读书不精,加以禁止。而实斋"嗜好初入,不

忍割置，辄彷徨者久之"。此时实斋正从柯绍庚学经义，但又不肯为应举文，好为诗赋而不得其似。心无主张，却不甘与俗学为伍。又经营《东周书》百余卷，未成。后为馆师所觉，被责，遂中废。他时文尚不通，而好为诗古文辞。柯绍庚诲之不信，甚以为恨。二十岁时(1757)读书日三二百言，犹不能久识。为文字，虚字多不当理。直到二十岁以后智慧才豁然开朗。但他二十五岁(1762)在国子监，虽意气落落，不可一世，而每试必在下等。祭酒以下皆不之齿，同舍诸生亦视之若视无物。二十八岁(1765)始学文章于朱筠。朱筠一见即许以千古，然语及时文，则云："足下于此无缘，不能学，然亦不足学也。"这已在他与东原初晤的前一年了。

这些都是从心理分析的观点研究实斋早年认同危机的重要线索。如果再进一步从他所写的家书、信札，及师友传记中去找资料，必会有更丰富的收获。但是这种工作必须由专治心理分析的人去担任。我在此只想指出，实斋从十五六岁到二十八九岁之间，曾经为了寻找学术上的真我而作过种种努力；他的认同危机，也和詹姆士一样，持续了相当长的一个时期。[59]其次，实斋虽非西方近代式的心理学家，但在清代学术思想史上，他是一个最注重学者"心术"的人；他对同时学人如戴东原等以至他自己，都曾进行了大量的心理分析。这样看来，实斋之所以和詹姆士在某些心理观察方面有类似之处(下文还要继续提到)绝非纯出偶然。

实斋关于性情的分析详见于《答沈枫墀论学》书。其言曰：

> 由风尚之所成言之，则曰考订、词章、义理；由吾人之所具言之，则才、学、识也；由童蒙之初启言之则记性、作性、悟性也。考订主于学，词章主于才，义理主于识，人当自辨其所长矣；记性积而成学，作性扩而成才，悟性达而为识，虽童蒙可与入德，又知斯道之不远人矣。……夫考订、词章、义理，虽曰三门，而大要有二，学与文也。……立言之士，读书但观大意；专门考索，名数究于细微；二者之于大道，交相为功。[60]

实斋先分人之质性为三，最后又别其大要为二。大概他认为由于这三种质性之组合因人而不同，因此学者可以一般地划成两大类。这两大类，从他自己所用的名词说，即是"高明"与"沉潜"[61]；从思想史上的流派说，是陆与朱

或浙东与浙西；从治学的途径说，则是约与博。人之所以"人识最初而终身不可变易者"，正是因为人的"质性不可变"[62]。这是朱、陆分歧千古不可无而又千古不可合的最后的内在根据。实斋此处解释朱、陆异同与传统的"尊德性"、"道问学"之说显已大异其趣。他是根据人所具有的两类不同的认知能力来重新判划朱、陆的。在这个新的解释之下，朱、陆异同的旧有的道德内涵，无形中已被挖空了，代之而起的是一种新的知识内涵。清代儒学从"尊德性"向"道问学"的转化，在此又获得了进一步的证实。

从人的内在性情来分别思想史上的主要流派，近代西方学者中也不乏其人，取而与实斋作一比较，颇为有趣。最有名的当然要数威廉·詹姆士的"软心肠"(tender-mindedness)和"硬心肠"(tough-mindedness)之分。詹姆士把哲学家分成如此的两大型，曾引起了不少的批评。但大体上说，如不求之过细，这一分别确足以给我们一个总持的观点。而且，正如布灵顿(Crane Brinton)所指出的，在这两大型之间，我们仍可找到一种混合型。以希腊哲学史为例，柏拉图自然是"软心肠"的典型代表；辩者(sophists)是"硬心肠"的范例；而亚里士多德则依违于两型之间，成为第三型。[63] 所以，一般而言，詹姆士的两型说在思想史研究上仍然是有用的，尽管后人可以对它加以补充和修正。"软心肠"和"硬心肠"之别，恰与实斋的"高明"和"沉潜"一样，是建筑在人的性情不同的假定之上的。实斋与詹姆士都是要为思想家立说之分歧寻找内在的心理根据。但詹姆士的说法并不完全出于他自己的创辟。他早年曾留学于欧洲大陆，颇受到欧洲思想界的影响。"软心肠"和"硬心肠"之分便显然是对雷努维尔(Charles Renouvier)的哲学史观的一种发挥与引申。雷努维尔在1885年曾有一书专讨论哲学学说的系统分类(*Esquisse d'une classification systematique des doctrines philosophiques*)。在这部书中，雷氏认为哲学史上两大流派之分(如中古的唯名论与唯实论，近代的经验论与理性论等)绝非偶然。这一分别与人类精神中具有两种互相冲突的倾向是相应的。而且，这两种互相冲突的倾向是思想史上的永久特征；在不同的时代中，它们也许以不同的方式出现，但基本上它们是要继续存在下去的。[64] 雷氏整个的看法正是实斋所谓"宋有朱、陆，千古不可合之同异，亦千古不可无之同异"的西方翻版，而所谓两种精神倾向在不同时代以不同方式出现，尤与实斋"源流不异而所遇不同"之说若合符节。

最近英人伯林(Isaiah Berlin)分辨思想史与文学史上"狐狸"(fox)与"刺猬"(hedgehog)之两型，则更能帮助我们对实斋的朱、陆异同论的深入认识。古希腊诗人(Archilochus)有残句云："狐狸知道很多的事，但是刺猬则只知道一件大事。"此语自来解者不一。伯林则借用这句话来分别一切思想家与作家为两大型。一是刺猬型，这一型的人喜欢把所有的东西都贯穿在一个单一的中心见解之内，他们的所知、所思、所感最后全都归结到一个一贯而明确的系统。总之，他们的一切都唯有通过这样一个单一的、普遍的组织原则才发生意义。另一方面则是狐狸型的人物。这种人与前一型相反，从事于多方面的追逐，而不必有一个一贯的中心系统。他们的生活、行为以及所持的观念大抵是离心的而非向心的；他们的思想向多方面拓展，并在不同的层面上移动。因之他们对于各式各样的经验和外在对象，仅采取一种严肃的就事论事的认知态度，而并不企图把它们纳入一个无所不包的统一的论点之中。[26]

以伯林的"狐狸"与"刺猬"较之实斋的朱与陆，其密合的程度极为惊人。"狐狸"正似实斋笔下的博雅考证学家，而"刺猬"则运用"别识心裁"以成一家之言的"专家"也。通过"狐狸"与"刺猬"的分类，我们更可以了解实斋在当时学术思想界的处境，及其与一般考证学家的对立。实斋彻头彻尾地是一个"刺猬"，他只知道"一件大事"，但他极为"狐狸"的多方面的知识所困扰。因为从"刺猬"的观点来看，"狐狸"知道很多的事而缺乏一个中心系统来贯穿它们，则这许多知识便都没有意义了。所以他在给孙渊如的论学书中很坦率地指出：

> 天地之大可一言尽。学固贵博，守必欲约，人如孔子，不过学周礼一言，足以尽其生平。执事才长学富，胆大心雄，《问字堂集》未为全豹，然兼该甚广，未知尊旨所在。内而身心性命，外而天文地理，名物象数，诸子百家，三教九流，无不包罗，可谓博矣。昔老聃以六经太泛，愿问其要，夫子答以要在仁义。说虽出诸子，然观《汉志》所叙诸家流别，未有无所主者。昔人谓博爱而情不专，愚谓必情专而始可与之言博。盖学问无穷，而人之聪明有尽，以有尽逐无穷，尧、舜之知不遍物也。尊著浩瀚如海，鄙人望洋而惊，然一蠡之测，觉海波似少归宿，敢望示我以尾闾

也![55]

同辈学人中与实斋最相契者莫过于邵二云,然实斋与二云论学犹曰:

> 足下于文,漫不留意,立言宗旨,未见有所发明。此非足下有疏于学,恐于闻道之日犹有待也。足下博综十倍于仆,用力之勤亦十倍于仆,而闻见之择执,博综之要领,尚未见其一言蔽而万绪该也。足下于斯,岂得无意乎?[56]

可见实斋始终本诸"刺猬"的立场,对"狐狸"的博而不约表现了相当的轻视与偏见。但不幸实斋是一个孤独的"刺猬"而生在"狐狸"的鼎盛之世。当时无数为考证而考证的学者并不必然要"闻道"或求什么"归宿";他们对实斋的学术路向不能相契,自是意料中事,实斋在心理上所感受到的巨大压力主要即来自他周围的考证学家。为了对抗这一压力,实斋于是有风气之论。他在《答沈枫墀论学》中说道:

> 三代以还,官师政教不能合而为一,学业不得不随一时盛衰而为风气。当其盛也,盖世豪杰,竭才而不能测其有余;及其衰也,中下之资,抵掌而可以议其不足。……人生难得全才,得于天者必有所近,学者不自知也。博览以验其趣之所入,习试以求其性之所安,旁通以究其量之所至,是亦足以进乎道矣。今之学者则不然,不问天质之所近,不求心性之所安,惟逐风气所趋而徇当世之所尚,勉强为之,固已不若人矣。世人誉之则沾沾以喜,世人毁之则戚戚以忧,而不知天质之良,日已离矣。夫风气所在,毁誉随之,得失是非,岂有定哉!……夫风气所趋,偏而不备,而天质之良,亦曲而不全,专其一则必缓其二(按:此指才、学、识;或记性、作性、悟性三者而言),事相等也。然必欲求天质之良而深戒以趋风气者,固谓良知良能,其道易入,且亦趋风气者未有不相率而入于伪也。其所以入于伪者,毁誉重而名心亟也。故为学之要,先戒名心;为学之方,求端于道。苟知求端于道,则专其一,缓其二,乃是忖己之长未能兼有,必不入主而出奴也;扩而充之,又可因此以及彼。风气



> 纵有循环,而君子之所以自树,则固毁誉不能倾,而盛衰之运不足为荣瘁矣,岂不卓欤![68]

依照实斋的性情说,一个人在学问方面究竟是倾向于"高明"或"沉潜"的路数,基本上是由他的先天气质决定的。如果"高明"与"沉潜"是出乎本性,则每一时代中"狐狸"与"刺猬"应各居其半,至少也应数目相当,然则何以实斋之世,只有"狐狸"而少见"刺猬"呢?实斋因此体悟到风气的作用。"狐狸"与"刺猬"虽皆代有其人,但在思想史的每一阶段中总不免只有一种风气占主导的地位。风气则不能无所偏向,或高明而取约,或沉潜而尚博。而风气之所向亦即毁誉之所系,趋之者则为世所尊,逆之者则为世所鄙。在这种情形下,学人为名心所驱,往往宁可逆己之性以循风气,而不敢逆风气以从吾所好。实斋所谓"趋风气者未有不相率而入于伪",便正是针对当时学人群趋考证一途而言。他认定并世"狐狸"之中颇不乏由"刺猬"伪装而成者,因此,他的学术路向之所以不能见赏于当世,其责乃在人而不在己。这一番分析,一方面点破了清代中叶学术界的基本症结,另一方面则化解了他内心所承受的巨大的外在压力。在这一点上,实斋所见之历史真实和他所感之心理真实是叠合的。

但实斋之以性情分别朱、陆,与伯林之分别"狐狸"与"刺猬",其间有一极相异之点:西方近代思想界是一个"道术已为天下裂"的局面,因此"狐狸"与"刺猬"不妨分头发展,各行其是,并无所谓谁高于谁的问题。然而在清代学术界,儒家至少在表面上依然保持着独霸的地位,所以"道"仍是最高一级的观念。博雅的考证学家纵使对理论系统的本身毫无兴趣,也不能不说他们治学的最终目的是在求六经、孔、孟之道。在这一特殊的思想背景之下,实斋才会理直气壮地要求孙渊如、邵二云等归宿于道,正如南宋时陆象山要说朱子"学不见道,枉费精神"一样。因此实斋的"高明"与"沉潜"两型并非分道扬镳,而是殊途同归。但这对于性格沉潜的博雅考证学家而言,是不公平的,因为实斋在不知不觉中竟要求"狐狸"必须兼顾"刺猬"的工作。其最后的含义则是以"刺猬"的价值高于"狐狸"。这一价值判断在心理上为实斋提供了重要的保证,使他能够面对着无数轻视他的考证学家而不致失去自信。同时,他和东原之间的朱、陆对峙也因此而更形彰显:他自己是所谓"高

明者由大略而切求”,而东原则是“沉潜者循度数而徐达”。[69]他们是各依其不同的性格,循着不同的途径,而最后同达于“闻道”之境的。[70]所以实斋的朱、陆之辨,不像伯林的“狐狸”与“刺猬”那样纯粹地根据人的气质而立论,其中夹杂着他对统一性的儒家之“道”的向往。这是治比较思想史者所必须注意的地方。

前引实斋论性情与风气之间的内外配合与冲突,其中有一段涉及王阳明的良知说,值得特别提出来加以分析,以为本节的结束。实斋说“然必欲求天质之良而深戒以趋风气者,固谓良知良能,其道易入,且亦趋风气者未有不相率而入于伪也”。(《答沈枫墀论学》)细玩文义,实斋是用性情来重新界定良知,因此每一学人的性情之所在即其良知之所在。关于这个问题,他在《博约下》有较详细的发挥。他说:

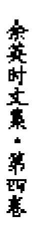
> 或曰:子言学术功力必兼性情,为学之方不立规矩,但令学者自认资之所近与力能勉者而施其功力,殆即王氏“良知”之遗意也。

又说:

> 王氏“致良知”之说,即孟子之遗言也。良知曰致,则固不遗功力矣。朱子欲人因所发而遂明,孟子所谓察识其端而扩充之,胥是道也。而世儒言学,轻以良知为谛,无亦惩于末流之失,而谓宗旨果异于古所云乎!

实斋此处用两个新的观念来解释王阳明的“致良知”:“资之所近”或“性情”便是“良知”,而“功力”则相当于所谓“致”。必须指出,这个新解释是清代儒学转化至“道问学”阶段以后的产物,它决非王阳明言“致良知”的本意,亦决不合孟子言扩充四端之深旨。盖孟子、阳明所言皆是“尊德性”分上的事,而实斋所说则纯属于“道问学”的范围之内。这一层实斋自己也明确地意识到了。所以他又说:

> 或曰:孟子所谓扩充,固得仁义礼智之全体也。子乃欲人自识所



长，遂以专其门而名其家，且戒人之旁骛焉，岂所语于通方之道欤？答曰：言不可以若是其几也！道欲通方而业须专一，其说并行而不悖也。……后儒途径所由寄，则或于义理，或于制数，或于文辞，三者其大较矣；三者致其一，不能不缓其二，理势然也。知其所致为道之一端，而不以所缓之二为可忽，则于斯道不远矣。……是以学必求其心得，业必贵于专精，类必要于扩充，道必抵于全量，性情喻于忧喜愤乐，理势达于穷变通久，博而不杂，约而不漏，庶几学术醇固，而于守先待后之道，如或将见之矣！[71]

可见实斋本乎思想史的发展观点，自承其"致良知"之新说与孟子、阳明有歧。析而论之，其歧有三：良知之观念在孟子与阳明皆就德性之全体言，今实斋则变易其说，专把学者求知的直觉倾向认作"良知"。用他自己的话说，即是"夫学有天性焉，读书服古之中，有入识最初而终身不可变易者也；学又有至情焉，读书服古之中，有欣慨会心而忽焉不知歌泣何从者是也"。他不但把"良知"的范围缩小了，更重要地，则是把"德性之良知"（阳明语）转化为智性的良知。此其一。他以"功力"训"致"，明显地是受到"考证挑战"后的一种反应。阳明之"致"是德性的功夫；清初黄梨洲说："心无本体，功力所至，即其本体。"依然是注重成德的功夫过程。实斋用"功力"一词时则挖空了它的德性内涵，而代之以"学者求知之功力"之义，故曰："学与功力，实相似而不同；学不可骤几，人当致攻乎功力则可耳。"[72]此其二。实斋言"道"仍兼及德性与学问两面，但其言人之所以至乎道，则不出义理、制数、文辞三途，而尤强调"三者致其一，不能不缓其二"。易言之，一个人若在专门学问上无确定的基础便无由通乎道。他所谓"道欲通方而业须专一"者，其重点实在"业须专一"四字也。以实斋此说较之阳明的《拔本塞源论》，便最可见儒学的内在转化。《拔本塞源论》说：

此圣人之学所以至易、至简、易知、易从，学易能而才易成者，正以大端惟在复心体之同然，而知识技能非所与论也。[73]

但推实斋之说至乎其极，则非在经学及文史之学等方面有专门的成就的人

便不可能窥见"圣人之学"。阳明认为"知识技能非所与论"，而实斋则正是要人重视"知识技能"。可见实斋自己虽归宗阳明，然而事实上他的基本学术观点反而更接近东原的"德性资于学问，进而圣智"之论。此其三。

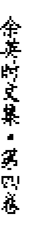
东原批评程、朱"详于论敬，而略于论学"。故《孟子字义疏证》一书将程、朱"穷理致知"之论推拓至尽，因而从内部把程、朱的传统彻底地知识化了。实斋论朱、陆异同，自承其学统出于浙东，并上溯至象山、阳明之教，而考其"致良知"之新解，则亦已暗中将"尊德性"之陆、王转换为"道问学"之陆、王。东原显斥程、朱，实斋明宗陆、王，此为两家之异。然东原斥程、朱即所以发挥程、朱，实斋宗陆、王即所以叛离陆、王，取径虽殊，旨归则一。则两家之貌异终不能掩其心同。故《文史通义》中《浙东学术》与《朱陆》两篇实为治清代儒学发展史者所最当深玩之文字也！

注　释

[1]　关于"六经皆史"说的讨论请参考以下诸文：孙德谦《申章实斋六经皆史说》，《学衡》，第二十四期，1923年12月；周予同、汤志钧《章学诚六经皆史说初探》，《中华文史论丛》，第一期，1962；柴德赓《试论章学诚的学术思想》，载《光明日报》，1963年5月8日；井贯军二《章学诚の史学思想》，载《山下先生还历纪念东洋史论文集》，1938年9月；高田淳《章学诚の史学思想について》，载《东洋学报》，第四十七编，第一号，1964年6月。关于"六经皆史"说与清末经今古文之争的关系，可看郭斌龢《章实斋在清代学术史上之地位》，载《国立浙江大学文学院集刊》，第一卷，1941，56b～57a页；高田淳，上引文，63～65页。Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, *Berkeley and Los Angeles*, 1958, pp. 90～91.

[2]　关于六经皆史说探源，请看钱钟书《谈艺录》，315～319页，香港，龙门书店影印本，1965。按：钱君此书撰于民国三十一年壬午(1942)，上海开明书局于民国三十七年(1948)初版印行。而龙门书店"出版说明"竟谓《谈艺录》，成于壬午(1931)，卷末复标作"1937年上海开明书局初版"，误以民国纪年为公元纪年，相差凡十有一年。

[3]　《戴震文集》卷九，140页，赵玉新点校，香港，中华书局，1974。按：赵君此处断句大误，引文中第二句竟作"由字以通其词，由词以通其道，必有渐求所谓字"。"求所谓字"四字乃下句起语，赵君误连属上句，以致不词。



[4] 《戴震文集》卷十一，168 页。

[5] 程伊川所撰明道《行状》，见《伊川文集》卷七，6a 页（《四部备要》本《二程全书》第六册）；吕大临所撰横渠《行状》，见《张子全书》（《国学基本丛书》本）卷十六，312 页。

[6] 见余英时：《从宋明儒学的发展论清代思想史》，载《中国学人》，第二期，28～29 页，1970 年 9 月。

[7] 《文史通义》内篇二，39～40 页，古籍出版社，1956。关于实斋"六经皆器"的观念，参看三田村泰助：《章学诚の"史学"の立场》，载《东洋史研究》，第十二编，第一号，13～15 页，1952 年 9 月。

[8] 《文史通义》，42 页。

[9] 《文史通义》，41 页。

[10] 原文见《戴东原、戴子高手札真迹》，《中华丛书》本，台北，1956，不标页数；并可参考陈柱：《戴东原遗札真迹考证》，载《清儒学术讨论集》，第一集，36～37 页，上海，1933。

[11] 《章氏遗书》卷二十九，外集二，第五册，76 页。

[12] 《文史通义》外篇三，300 页。

[13] 《文史通义》内篇二《原道下》篇末按语，44 页。

[14] P. Demiéville, *Chang Hsüeh-ch'eng and His Historiography*, W. G. Beasley and E. G. Pulleyblank. eds., *Historians of China and Japan*, Oxford University Press, 1961, p. 180; David S. Nivison, *The Life and Thought of Chang Hsüeh-ch'eng* (1738～1801), Stanford University Press, 1996, p. 141.

[15] 《文史通义》内篇五，148～149 页。按：实斋引"礼时为大"并力倡"贵时王之制度"，实涉及中国传统政治思想史上所谓"权威主义"（authoritarianism）的问题，今不能在此详论。（参看 Nivison, *The Life and Thought of Chang Hsüeh-ch'eng* [1738～1801], 149～150 页；181～183 页。）大要言之，实斋生当清代专制政治达于极端之世，其思想中具有非常浓厚的权威主义的色彩。上引《史释》篇谓"必求（当代）官司掌故而通于经术精微"即其明征。细推其说之含义，则不啻谓清代一切政治措施皆如六经之足以垂法后世。此可说是对儒家经学大义作了一番极大的颠倒。"六经皆史"、"六经皆先王之政典"之说恰为实斋的"权威主义"提供了历史的根据。汉代虽以"儒术缘饰吏治"，但在理论上还不曾达到这种程度。不过王充《论衡》中《宣汉》、《恢国》、《须颂》等篇则已导实斋之先路。实斋虽"卑论仲任"（见《章氏遗书》附录中《两浙輶轩录补遗》引王宗炎语，3 页），其深受《论衡》一书之影响，更为不可掩之事实。

实斋的"权威主义"思想在《原道》上中下三篇中表现得最为清楚。《原道》谓集大成者乃周公而非孔子，因孔子有"德"无"位"，即无从得制作之权；又谓秦之悖于古者在其禁《诗》、《书》，而不在其"以吏为师"，因"以吏为师"正合乎古代官师治教合而为一之道。这

些论点都是对于传统的权威思想之进一步的发挥。德、位之说出自《中庸》一书，而《中庸》实为秦统一以后之作品，其中已含有权威主义的成分。但《中庸》谓有位无德与有德无位皆不敢作礼乐，尚不似实斋所言之偏。实斋德、位之论对此后今文学家甚有影响。魏源有《学校应增祀先圣周公议》一文（见《古微堂外集》卷一，1a～3a页），即全本实斋《原道》而立论者也。

此处尚需附论者，即实斋《文史通义》中何以独缺《春秋教》一篇，1953年钱宾四师撰《孔子与春秋》一文（此文收入《两汉经学今古文平议》，新亚研究所出版，1958）始发其覆，意谓实斋持孔子"有德无位，不能制作"之论，因此对《春秋教》一篇便难以落笔。盖实斋既谓"六经皆先王之政典"，则《春秋》一经自亦不能例外。然孔子不在其位，并无制作之权，从实斋的理论系统论，又何能肯定孔子著《春秋》之意义乎？其实此一理论上的困难，就《文史通义》的全部系统而言，亦非无法补救。《通义》外篇三《与陈鉴亭论学》尝云："孔子不得位而行道，述六经以垂教于万世，孔子之不得已也。后儒非处衰周不可为之世，辄谓师法孔子必当著述以垂后，岂有不得已者乎？"（311页）孔子制作《春秋》一经，正可以"不得已"之说解之，何况知我罪我，夫子已自道之耶？所以实斋之终于不写《春秋教》者，实由其权威主义之思想倾向所使然也。

王宗炎复实斋书云："《春秋》为先生学术所从出，必能探天人性命之原，以追阐董江都、刘中垒之《绪言》。尤思早成而快睹之也。"（《章氏遗书》附录，第八册，12页。）按：此书之末提及《浙东学术》篇，则当作于1800或1801年，已在实斋卒前不久，大概实斋始终没有动手写《春秋教》。日本学者高田淳在前引《章学诚の史学思想について》文中（64、66～67页）谓实斋之《春秋教》，即包括在《书教》篇中，他的说法很不可信。

[16] 《文史通义》内篇一，1页。

[17] 《章氏遗书》卷二十一，文集六，第三册，244～245页。

[18] 戴震：《孟子字义疏证》，2～3页，何文光整理，中华书局，1961。

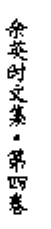
[19] 《文史通义》内篇一，9页。

[20] 同上，内篇二，52页。

[21] 同上，内篇一，29页。

[22] 《船山遗书》，"士文伯论日食"条，第三十一册，4a页，太平洋书店，1933。关于王船山的历史理论，可参看姚薇元：《王夫之的史学理论初探》，肖箑夫：《浅论王夫之的历史哲学》，均见《王船山学术讨论集》，下册，285～331页，中华书局，1965。

[23] 按实斋：《乙卯札记》有一条云："顾宁人言，经学即理学也，安得别有理学？"（《章氏遗书》外篇二，第二册，61页。）此条显采自全谢山所撰《亭林先生神道表》（见《鲒埼亭集》，卷十二，第二册，144页，万有文库本），因据《乙卯札记》，实斋是时正读《鲒埼亭集》也。至于亭林原文则见于《与施愚山书》，《顾亭林诗文集》，62页，中华书局，1959。不知实



斋曾参考及之否?

[24] 《文史通义》内篇一《经解下》,31 页。

[25] 《丙辰札记》,《章氏遗书》外篇三,第六册,91～92 页。

[26] 近代治实斋之学者甚多,唯钱宾四师始点破"六经皆史"系针对当时经学理论而发。见《中国近三百年学术史》,上册,380～392 页。

[27] 按前引王宗炎复实斋书(见注[15])曾云代为改定《浙东学术》字句并征求实斋同意。足见此篇之编入《文史通义》内篇二,并置之《朱陆》篇之前,定出王宗炎之手,然或已获得实斋本人之认可也。《文史通义》中《立言有本》一文对著作之分为内、外、杂诸篇立有严格的标准。实斋之意"内篇"必须包括作者论学之"要旨"。(见《文史通义》外篇一,203 页。)则《朱陆》与《浙东学术》两篇在实斋学术系统中之地位可以推见。

[28] 《文史通义》内篇二,55～56 页。

[29] 《文史通义》,51～52 页。

[30] 见注[15]。

[31] 《史考释例》见《章氏遗书》补遗,第八册,40～52 页;《史考摘录》则见《章氏遗书逸篇》,四川省图书馆编辑,《图书集刊》,第二期,44～52 页,1942 年 6 月。关于《史考释例》之撰成年代,参看胡适著、姚名达订补:《章实斋年谱》,132～134 页,1931。

[32] Nivison, *the Life and Thought of Chang Hsüeh-Ch'eng*, pp. 249～250.

[33] 实斋尝论袁枢《通鉴纪事本末》曰:"书有作者甚浅而观者甚深。"见《文史通义》内篇一,《书教下》,15 页。其实这是由于作者与观者的观点不同。余兹所论亦未必符合倪君原意也。

[34] 《又与朱少白书》,见《章氏遗书》补遗,第八册,25～26 页。按:此书开头即云:"规正孙渊如稿呈阅。中有圈点,乃姚姬传先生动笔。"可知作此书时实斋正在桐城,与姚姬传时有过从也。据《章实斋年谱》,121～125 页,1797 年农历 3 月实斋在桐城阅试卷,则此书之年代可定。所谓"规正孙渊如稿"即指《与孙渊如观察论学十规》,见《章氏遗书逸篇》,载《图书集刊》,第二期,29～35 页;又见钱穆:《中国近三百年学术史》,上册,第九章附录。

[35] 《章氏遗书》卷十八,文集三,第三册,133 页;参看《章实斋年谱》,141 页。

[36] 见金毓黻:《中国史学史》,252 页,上海,1957。但陈训慈《清代浙东之史学》(《史学杂志》,第二卷第六期,1931 年 4 月)一文云:"清代浙东之学,近承姚江性命之教,而远绍两宋儒哲之传。"(1 页)则是根据实斋之说而立论者也。

[37] 《章氏遗书逸篇》,41 页。

[38] 同上,38 页。

[39] 《与胡雒君》,见《文史通义》外篇三,301 页。



[40] 《邵与桐别传》,见《章氏遗书》卷十八,文集三,第三册,135页。

[41] 《章氏遗书》外编卷三,第六册,113页

[42] 胡适:《戴东原的哲学》,92~93页,上海,1927。

[43] 《文史通义》内篇二,52~53页。

[44] 《文史通义》内篇二,46~47页。

[45] 《文史通义》外篇三,310页。

[46] 如梁任公先生即说:"清代学派之运动,乃研究法的运动,非主义的运动也。"见《清代学术概论》,31页,台湾,中华书局,1970。胡适之先生有《清代学者的治学方法》(《胡适文存》,第一集,卷二,383~412页,远东图书公司,1971年3版)及《治学的方法与材料》(《胡适文存》,第三集,卷二,109~122页)两文,也是从方法论的观点去了解清学的意义。本文则从思想史的观点出发,与梁、胡两家之说颇不相同。

[47] 《朱文公文集》,卷五四,962页,四部丛刊初编,缩本。

[48] 《文史通义》内篇四,134页。

[49] 见《方志略例二》,《章氏遗书》卷十五,第二册,60页。

[50] 《章氏遗书》卷十八,文集三,第三册,136页。

[51] 见余英时:《章实斋与柯林伍德的历史思想》,《自由学人》,载第三、四期合刊,14页,1975年10月。

[52] 《校雠通义》内篇一,见《章氏遗书》,第二册,6页。关于实斋之别裁观念及其应用上的困难,可看胡楚生:《目录家别裁说平议》,载《书目季刊》,第六卷,第三、四号合刊,115~131页,1975年夏。

[53] 《象山先生年谱》引,见《象山先生全集》,319页,四部丛刊初编,缩本

[54] 《文史通义》内篇二,53页。

[55] 《文史通义》内篇二,49~50页。

[56] 转引自 Erik H. Erikson, *Identity: Youth, and Crisis*, New York, 1968, p. 19。原文见 *The Letters of William James*, edited by Henry James, Vol. 1, Boston, 1920, p. 199。

[57] 《家书一》,见《文史通义》外篇三,332页。

[58] Erikson, *Identity: Youth, and Crisis*, pp. 20~21.

[59] 据我的判断,乾隆丙戌(1766)实斋初晤东原时,正是实斋认同危机发展至最紧要的关头,故东原的"考证挑战"始能在实斋的心理上引起巨大的回响,并因而逼使实斋在此后数年间克服了心理上的危机。按:实斋是年二十九岁,而据 Erikson 对马丁·路德的研究(*Young Man Luther*, New York, 1955),历史上的伟人,其事业发展上最具决定性的年代往往在十五至三十之间。所以艾理逊的历史心理分析(psycho-history)的新说颇适



合于解释实斋学术发展的心理历程。参见 H. Stuart Hughes, *History as Art and Science*, New York, 1961, p. 59。

[60] 《文史通义》外篇三，308～309 页。

[61] 《文史通义》内篇二，《博约下》，51 页。

[62] 《文史通义》内篇六，《假年》，189 页。

[63] Crane Brinton, *Men and Ideas*, New York, 1950, pp. 36～55.

[64] John Passmore, *The Idea of a History of Philosophy*, in *The Historiography of the History of Philosophy*, *History and theory*, *Beiheft* 5, 1965, p. 25.

[65] Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox, An Essay on Tolstoy's View of History*, Essandess Paperback edition, pp. 1～2.

[66] 《与孙渊如观察论学十规》，见《章氏遗书逸篇》，《图书集刊》，第二期，34 页。

[67] 《与邵二云论学》，见《文史通义》外篇三，292 页。

[68] 《答沈枫墀论学》，见《文史通义》外篇三，307～308 页。

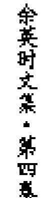
[69] 《与邵二云论学》，见《文史通义》内篇二，51 页。按：清初费经虞、费密父子的《弘道书》便用"高明"、"沉潜"、"中行"三者分别儒学史上的各派，上起孔门弟子，下及程、朱、陆、王。（参看《胡适文存》第二集，86～88 页，台北，远东，1953。）实斋曾读费密《贯道堂集》，他用"高明"与"沉潜"二观念或受费氏父子的启发。

[70] 如果根据伯林的"狐狸"与"刺猬"的分类，则毋须说二者最后必同归于"闻道"或"求道"。纯粹考证学家如孙星衍、钱大昕等正是典型的"狐狸"，而戴东原反而应该与实斋同属于"刺猬"型的人物。关于东原的学术性格问题，详见《戴东原与清代考证学风》。

[71] 《文史通义》内篇二，《博约下》，50～51 页。

[72] 《文史通义》内篇二，49 页。

[73] 见《阳明全书》，卷二，12b 页，《四部备要》本。



清代学术思想史重要观念通释

从尊德性到道问学

"尊德性而道问学"一语出于《中庸》,原是不可分的。但自朱熹(元晦)和陆九渊(象山)的鹅湖之会(1175年)以后,便逐渐发展出朱子重"道问学"、陆氏重"尊德性"的分别。朱子在《答项平父》书中说:

> 大抵子思以来,教人之法,惟以尊德性、道问学两事为用力之要。今子静所说专是尊德性事,而熹平日所论却是问学上多了。[1]

象山后来辗转读到了这封信,他反驳道:

> 观此则是元晦欲去两短合两长。然吾以为不可,既不知尊德性,焉有所谓道问学?[2]

可见朱、陆两人都承认这一分别的存在。元代吴澄出身朱学,但他是江西临川人,或许曾受到当地陆学流风的激荡。因此他对学者说:

> 朱子道问学功夫多,陆子静却以尊德性为主。问学不本于德性,则



其弊偏于言语训释之末，果如陆子静所言矣。今学者当以尊德性为本，庶几得之。[3]

可见这一分别在后世一般儒者心目中已牢不可破。不但如此，就"偏于言语训释之末"之言观之，朱子以后"道问学"的观念已狭隘化，而成为讲释经典的同义语了。

明代王守仁(阳明)(1472～1528)，为友人调解朱陆异同，仍然沿用这一分别。他认为象山虽"尊德性"，但"未尝不教其徒读书"，朱子虽专以"道问学"为主，但却常说"居敬穷理"、"非存心无以致知"等话头，"亦何尝不以尊德性为事?"[4]这里他也把"道问学"与"读书"等同起来了。他又说："道问学即所以尊德性。"而不满朱子把"尊德性"与"道问学"分作两件事。[5]可见他终究是偏向象山一边的。

阳明本其"知行合一"之说，坚决否认"道问学"与"尊德性"可以歧而为二。因此他又强调"博文"(相当于"道问学")和"约礼"(相当于"尊德性")不能分先后，他肯定地说："先后之说，后儒支谬之见也。"[6]但"先后之说"并非出于"后儒"，而是朱、陆生前即已存在的，当时朱亨道曾说：

鹅湖之会论及教人，元晦之意欲令人泛观博览，而后归之约，二陆之意欲先发明人之本心，而后使之博览。[7]

阳明之后，因王学末流虚言"良知"，尽废学问，引起学者不满，所以渐渐有人出来重新强调"道问学"的重要。黄宗羲在哲学立场上是属于王学的修正派，但他在调和朱、陆异同时竟回到了"先后"的观点上，显与阳明不同。他说：

况考二先生之生平自治，先生(按：指象山)之尊德性，何尝不加功于学古笃行？紫阳之道问学，何尝不致力于反身修德？特以示学者之入门，各有先后，曰：此其所以异耳！[8]

稍后全祖望(1705～1755)调停两家，也说："斯盖其从入之途，各有所重。至



于圣贤之全，则未尝得其一而遗其一也。”[29]王学内部的人肯公然承认“道问学”与“尊德性”同为通向“圣学之全”的途径，这最可看出当时“道问学”压力之大。学术思想的风气显然正在逐渐转变之中。

王学以外的思想家尤其注重“道问学”的传统。方以智（1611～1671）说：

> 德性、学问本一也，而专门偏重，自成两路，不到化境，自然相訾，今亦听之。……
>
> 顿悟门自高于学问门，说出“学”字，则似个未悟道底。嗟乎！道是甚么？悟个甚么？
>
> ……大悟人本无一事，而仍以学问为事，谓以学问为保任也可，谓以学问为茶饭也可，尽古今是本体，则尽古今是工夫，天在地中，性在学问中，寡天无地，乃死天也。[30]

方氏早年撰《通雅》开清代考证学的先河，至《东西均》时则已出家为僧。所以他的看法不但代表了17世纪的儒家观点，而且也透露了佛教的新动向。明末禅家已不主张“不立文字”，紫柏真可（1543～1603）有“达道者即文字离文字”之说，颇得方氏的赏识。[31]同时又有藕益智旭（1599～1655），为整理佛教典籍之大师，著作等身，所撰《阅藏知津》尤有功于释门“道问学”的兴起。智旭一反禅宗“教外别传”的传统，而采取“离经一字，即同魔说”的立场。[32]这当和他早年出身程朱理学有关。[33]虽然他后来为释氏披去，并且欣赏阳明“知行合一”之教，但仍未能完全忘情于儒家“尊德性”与“道问学”的旧公案，他在“性学开蒙”中说：

> 初就儒与消释者，先注以尊德性为存心，道问学为致知。以致广大、极高明、温故、敦厚属存心，以尽精微、道中庸、知新、崇礼属致知。如两物相需，未是一贯宗旨。所以偏重偏轻，致成大诤。[34]

这里的“一贯”说颇近阳明，尤足证明末释家实深受儒学发展的影响。沈曾植指出，“明世寺学徒课用制义，憨山大师实基以兴，而诸大师亦多出身秀才



者”[15]。智旭的思想便是一个很好的例子。16、17世纪的佛教也有从“尊德性”转向“道问学”的趋势，是丝毫不足为异的。陈垣说：

> 明季心学盛而考证兴，宗门昌而义学起，人皆知空言面壁，不立语文，不足以相慑也。
>
> 故儒释之学同时丕变，问学与德性并重，相反而实相成焉。[16]

这一论断是有坚强的根据的。

乾嘉以后，经典考证蔚成风尚，学者但知有“道问学”，而不知有“尊德性”，他们笔下虽仍不时出现“尊德性”字样，但在绝大多数情形下是一种空泛的门面语，实际已无所指涉了。戴震（1724～1777）的见解在清代中期学术思想史上最具有代表性。他说：

> 宋之陆，明之陈（献章）、王，废讲习讨论之学，假所谓尊德性以美其名，然舍夫道问学则恶可命之尊德性乎?[17]

戴氏此一反诘，显然是针对着上引陆象山“既不知尊德性，焉有所谓道问学”一语而发。于此可见“道问学”在戴氏心中所占的分量之重。明代罗钦顺（1465～1547）也曾反驳过象山这句话，但是他说：

> 此言未为不是，但恐差却德性，则问学直差到底。原所以差认之故，亦只是欠却问学功夫。要必如孟子所言，博学详说，以反说约，方为善学。苟学之不博，说之不详，而蔽其见于方寸之间，虽欲不差，弗可得已。[18]

罗、戴两人同据“道问学”观点驳象山，然而罗氏依然奉“尊德性”为天经地义，不敢稍有违异，戴氏则径视“尊德性”为虚名而略无忌惮。这一事实最可以表示两个时代思想空气的绝大差异。戴氏又说：

> 试以人之形体与人之德性比而论之，形体始乎幼小，终乎长大；德

性始乎蒙昧，终乎圣智。其形体之长大也，资于饮食之养，乃长日加益，非复其初；德性资于学问，进而圣智，非复其初明矣。[19]

这是把德性看作种子，而学问则是养料，恰好说明他为什么要说"舍夫道问学则恶可命之尊德性乎"那句话了。同时钱大昕（1728～1804）与稍后焦循（1763～1820）平生最敬佩戴震，持论也大体相近，钱氏之言曰：

知德性之当尊，于是有问学之功。古人之学问将以明德性也。夫以孔子大圣，犹曰：好古敏以求之，又曰：德之不修，学之不讲是吾忧也。天下岂有遗弃学问而别为尊德性之功者哉！[20]

足见他和戴震一样，也是把重点放在"道问学"上面。"尊德性"即存在于"道问学"之中，不是别有一种功夫与"道问学"分而不合者，而所谓"道问学"，照钱氏全文所说，则主要是"好古敏求"、"温故知新"、"闻一知十"之类，正指乾嘉学人所从事的经典研究而言。焦循则说：

儒者不明一贯之旨，求一于多之外，其弊至于尊德性而不道问学，讲良知良能而不复读书稽古。[21]

值得注意的是，戴、焦两人的驳论都集矢于"尊德性"的陆、王一派，但并不涉及朱子。这显然是因为他们以朱子代表了"道问学"的传统。客观地说，清代中期"道问学"的含义，自然绝不能与朱子系统中的"道问学"相提并论。但从思想史的内在理路上看，二者之间毕竟是有渊源的。章学诚认为戴氏学术"实自朱子道问学而得之"[22]，确不失为知言。清代学术不走形而上学的途径，因此表面上与宋明儒学截然异趣，但全面地看，它仍然表现一种独特的思想形态，推源溯始，它并且是从儒学内部争论中逐渐演化出来的。如果我们把宋代看成"尊德性"与"道问学"并重的时代，明代是以"尊德性"为主导的时代，那么清代则可以说是"道问学"独霸的时代。近世儒学并没有终于明亡，清代正是它的最后的一个历史阶段。龚自珍（1792～1841）说：

孔门之道，尊德性、道问学二大端而已矣。二端之初，不相非而相用，祈同所归；识其初，又总其归，代不数人，或数代一人，其余则规世运为法。入我朝，儒术博矣，然其运实为道问学。[23]

这是清代学者的自我评价，没有别的历史判断比它更恰当、更亲切的了。

经学与理学

经学与理学是清代学术思想史上的一个重要论点。根据一般的说法，这个论点起于顾炎武(1613～1682)所提出的"经学即理学"的口号。全祖望概括顾氏的意见说：

古今安得有所谓理学者？经学即理学也。自有舍经学以言理学者，而邪说以起。不知舍经学则其所谓理学者禅学也。[24]

但顾氏原文与此略有不同，他在"施愚山书"中说：

愚独以为理学之名，自宋人始有之。古之所谓理学，经学也，非数十年不能通也。……

今之所谓理学，禅学也，不取之五经，而但资之语录，校诸帖括之文而尤易也。[25]

原文辞气远较全氏转述之语为和缓，而且从"今之理学……但资之语录"一语判断，则顾氏所指斥者，显然是当时的王学(心学)末流，这是可以从《日知录》卷二十中"心学"、"举业"、"朱子晚年定论"诸条得到印证的。

后来清代经学的兴起虽然颇受顾氏此语的影响，但此语在思想史上的起源与意义则尚有待于进一步的分析。言理学必"取之五经"的观念早已显露于阳明之世，而且朱子之所以大规模地从事经典整理工作也是这一观念的具体表现。其中关键乃在于宋明理学家都坚持他们的思想是直接得之六

经、孔、孟。他们无法摆脱经典文字(朱子所谓"读书"的纠缠正是因为他们必须证明他们所采取的哲学观点确是根据"古义"而来的)。王阳明为什么在龙场顿悟之后要有"五经臆说"之作？[26]又为什么要重定"大学古本"？还不是为了要说明他的"格物"新解确是古圣相传的真血脉吗？

但是问题尚不只此。阳明以来儒学内部"性即理"(程、朱理学)与"心即理"(陆、王心学)的争论日趋激烈。尽管争论的两造都理直气壮，充满自信，但毕竟谁也不能说服谁，所以这场官司是不可能在哲学层次上得到结果的，甚至像黄宗羲(1610～1695)那样熟悉理学文献的人也终不得不发出"心性难明"的慨叹。[27]心性官司的两造最后只剩下唯一的最高法院可以上诉，那便是儒学的原始经典。罗钦顺说：

> 程子言：性即理也；象山言：心即理也。至当归一，精义无二。此是则彼非；彼是则此非，安可不明辨之？昔吾夫子赞易，言性屡矣。曰：乾道变化，各正性命。曰：成之者性。曰：圣人作易，以顺性命之理。曰：穷理尽性，以至于命。但详味此数言，性即理也，明矣！于心，亦屡言之。曰：圣人以此洗心。曰：易其心而后语。曰：能说诸心。夫心而曰洗、曰易、曰说，洗心而曰以此，试详味此数语，谓心即理也，其可通乎？且孟子尝言：理义之悦我心，犹刍豢之悦我口，尤为明白易见。故学而不取证于经书，一切师心自用，未有不自误者也。[28]

罗氏为了解决几百年来儒学内部争讼不息的中心问题，最后竟乞灵于原始典籍中的语句，这是心性之学必然要转向经学研究的最好说明。理学争论必须"取证于经书"，便是"经学即理学"的真源所在。这是思想史上所谓"回向原典"(return to sources)的普遍现象，并不仅中国儒家为然。汤用彤说：

> 大凡世界圣教演进，如至于繁琐失真，则常生复古之要求。耶稣新教，倡言反求《圣经》。佛教量部称以庆喜(阿难)为师，均斥后世经师失教祖之原旨，而重寻求其最初之根据也。[29]

这段话恰可以解释从理学发展到经学的"内在理路"。

以观念的最初出现而言，经学即理学之说已始于16世纪的归有光(1507～1571)，费密(1625～1701)说：

> 圣人之道，惟经存之，舍经，无所谓圣人之道。凿空支蔓，儒无是也。归有光尝辟之云："自周至于今，二千年间先王教化不复见，赖孔氏书存，学者世守以为家法，讲明为天下国家之具。汉儒谓之讲经，后世谓之讲道。能明于圣人之经，斯道明矣。世之论纷纷然异说者，皆起于讲道也。"有光真不为所惑哉！[30]

归氏原文见"送何氏二子序"[31]，费氏引文乃概括其大意。原文中特别提及当世儒者"敢为异论，务胜于前人，其言汪洋恣肆，亦或足以震动一世之人"，则显然针对王学而发。震川是文学家，不在理学门户之内，但他接受儒家的基本价值，因此也同样关怀儒学的发展，费氏也不是理学门户中人，故其"舍经即无所谓道"之说乃从震川处转手，而稍早尚有钱谦益(1582～1664)，直承震川之论。他说：

> 世谓之讲道，汉谓之讲经，而今圣人之经，即圣人之道也。[32]

这个说法无论在精神上或字面上都和震川"送何氏二子序"完全一致。方以智晚年在青原山持论亦同。他一则曰：

> 夫子之教，始于诗书，终于礼乐……太枯不能，太滥不切。使人虚标高玄，岂若大泯于薪火。故曰：藏理学于经学。[33]

再则曰：

> 朱、陆诤而阳明之后又诤，何以定之？曰：且衍圣人之教而深造焉……圣人之经即圣人之道。[34]

前一语即顾亭林"经学即理学"之说，后一语则与上引钱牧斋之文如出一手，

尤其值得注意的是方氏明白指出,只有回到经典始能"定"程朱陆王之"诤"。这正是罗钦顺"取证于经书"的主张。明代理学内部的争辩不可避免地要逼出清代的经学考证,观罗、方诸家之说而益无可疑了。

清代经学的兴起具有哲学的背景,实例甚多。《大学》与《古文尚书》的考辨尤其可以说明问题。《大学》为程、朱理学的基本根据之一,但是对王阳明的心学则构成极大的困扰。前面已提到阳明重订《大学古本》的事。刘宗周(1578～1645)修正阳明学而别立"慎独"的宗旨,但也因与《大学》言正、诚、格、致的先后次序不合,颇难调停。他因此而有《大学古文参疑》之作,网罗一切可见的版本而加以校订。但是文献与理论之间的矛盾还是不能完全消除。这样终于逼出了陈确(1604～1677)的《大学辨》之作。陈氏断定"大学非圣经",乃秦以后的作品,其动机纯在解决阳明"致良知"与其师"慎独"说中的理论困难。陈确在《大学辨》中明白地说:

> 故程子之言主敬也,阳明之言致良知也,山阴先生之言慎独也,一也,皆圣人之道也,无勿合也;而以之说《大学》,则断断不可合。欲合之而不可合,则不得不各变其说。各变其说而于《大学》之解愈不可合。不可合于《大学》之解,而又未始不可合于圣人之道,则诸儒之言,固无有勿合也。而有勿合者,徒以《大学》之故而已矣。[85]

这段话最可证明陈氏辨伪完全是出于哲学理论上的需要。他并不是一个为辨伪而辨伪的经学家,更重要地,陈氏辨《大学》非圣经,其最终极的目的是摧毁朱子"致知格物"说的根据地,以伸张阳明的"知行合一"及其师的"一贯"之旨,他说:

> 阳明不直攻《大学》,而但与朱子争格致之解,虽谆谆言知行合一,知行无先后,说非不甚正,而《大学》故在也。《大学》纷纷言先言后,有目共见,朱子反得凭《大学》之势,而终以说胜阳明子,故其辨至今不息。呜呼!此亦阳明之过也。[86]

又说:

> 语曰："止沸者抽其薪"，此探本之论也。姚江之合知行，山阴（按：即刘宗周）之言一贯，皆有光复圣道之功，而于《大学》之能，终落落难合。仆痛此入于骨髓，幸天启愚衷，毅然辨《大学》之决非圣经，为孔、曾雪累世之冤，为后学开荡平之路。圣人复起，不易吾言。[37]

这样坦白的供证尤足证明清代经学考证是理学争论的必然归趋。

阎若璩（1636～1704）著《尚书古文疏证》也同样具有哲学的背景。《古文尚书》辨伪起于宋代的吴棫和朱子，早已成经学史上一大公案，故其事初未涉及哲学问题。阎氏则是一标准考证学者，也和陈确之专治理学者不同。但《古文尚书》中有《大禹谟》一篇，其中有"人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中"十六字，是明代王学一派人一再强调的"虞廷传心"十六字在王学中的重要性，正相当于《大学》格物致知一节在朱子系统中的位置。阎氏指出"人心惟危，道心惟微"出于荀子所引的古代《道经》，也是在文献方面对王学釜底抽薪。盖阎氏虽非理学家，但他的哲学立场则明明是偏袒程朱，反对陆王的。所以他在《尚书古文疏证》卷八之末论诸儒从祀一条中，一方面主张增祀习翼程朱的罗钦顺与高攀龙，另一方面则坚持要"近罢阳明、远罢象山"。在陈述何以必须罢祀阳明一节中，他用了相当长的篇幅驳斥阳明"无善无恶心之体"之说。不但如此，在同卷第一百十九条中更特引黄宗羲序"疏证"两卷本语，谓"十六字为理学之蠹最甚"。可见他辨"人心"、"道心"一节之伪是出于一种明确的反陆王的意识。故《尚书古文疏证》一书始于辨伪而终于争理学正统，断无可疑。毛奇龄（1623～1716）在清初王学诸人中持门户之见最深，自然识得阎氏的弦外之音，故他在《古文尚书冤词》中特辨"虞廷传心"十六字非伪（卷四），他在"与潜邱论尚书疏证书"中说：

> 昨承示《尚书疏证》一书，此不过惑前人之说，误以《尚书》为伪书耳。其与朱陆异同则风马不及，而忽诟金谿、姚江，则又借端作横枝矣。……且人心、道心虽荀子有之，然亦荀子引经文。……又且正心诚意，本于《大学》；存心养性，见之《孟子》，并非金谿、姚江过信伪经，始倡心学，断可知矣。[38]

这封信更证明阎、毛两人表面上虽是争考证的是非，而暗地里则仍继续前代的哲学辩论。这是"藏理学于经学"的最具体的表现。

顾炎武"经学即理学"的理论之所以发生较大的影响，主要是因为他不但有理论而且有方法与著作足为后世示范。他说：

> 愚以为读九经自考文始，考文自知音始。以至诸子百家之书亦莫不然。不揣冒昧，惓为唐韵正一书，而于诗、易二经，各为之音，曰：诗本音，曰：易音。以其经也，故列于唐韵正之前。而学读之，则必先唐韵正，而次及诗、易二书，明乎其所以变，而后三百五篇与卦文彖象之文可读也。其书之条理最为精密。[39]

后来乾嘉经学基本上即沿着顾氏所指示的途径进行，故音韵、文字都发展成为独立的知识领域。但这一理论的本身也要等到清代中叶考证学完全成熟以后才臻于完备。戴震说：

> 经之至者，道也，所以明道者，其词也，所以成词者，字也。由字以通其词，由词以通其道，必有渐。[40]

又说：

> 后之论汉儒者，辄曰故训之学云尔，未与于理精而义明。则试诘以求理义于古经之外乎？若犹存古经中也，则凿空者得乎？呜呼！经之至者道也，所以明道者其词也，所以成词者未有能外小学文字者也。由文字以通乎语言，由语言以通乎古圣贤之心志，譬之适堂坛之必循其阶而不可以躐等。[41]

同时钱大昕也说：

> 六经者，圣人之言。因其言以求其义，则必自诂训始。谓诂训之外

别有义理，如桑门以不立文字为最上乘者，非吾儒之学也。[42]

戴、钱两家的立论是建筑在一个世纪的经典考证的基础之上，所以比顾炎武"经学即理学"之说更为具体，也更具自信，但基本精神则显与顾氏先后一贯，钱大昕特别指出"不立文字"的旧公案，足见他尚有"今之理学，禅学也"一语存乎胸中。戴震著《原善》、《易系辞论性》、《读孟子论性》及《孟子字义疏证》诸篇，在理学上别创新解，更使得"经学即理学"不曾流为虚语。无论我们对戴氏的哲学持何种态度，我们终不能不承认它代表了儒家在"道问学"阶段的思想倾向。

经世致用

儒家自始即是一种有体有用之学。宋代儒学复兴尤在体用并重上面见精神。所以胡瑗在苏州与湖州任教，立"经义"与"治事"二斋，一方面讲明六经，一方面习治民、御寇、水利等实事，他的学生刘彝说：

圣人之道，有体、有用、有文；君臣父子仁义礼乐，历代不可变者，其体也；诗书史传子集，垂法后世者，其文也；举而措之天下，能润泽斯民，归于皇极者，其用也。[43]

可见儒学之用决不专在少数知识分子"成德"或"成学"一方面，其最终目的是要"措之天下，润泽斯民"。这便是所谓"经世"或"经世致用"。《中庸》"君子尊德性而道问学"一语明明是指社会上领导人物的个人修养而言，不过是"经世"之前的准备工作而已。王安石变法是儒家"措之天下，润泽斯民"规模最大的一次实验，但是不幸而失败了。他在"秣陵道中口占"中发出"经世才难就"的慨叹。这句诗最生动地说明了儒家"经世"理想在政治领域内所碰到的挫折之大。南宋以后儒学之所以逐步转为内倾正是这一挫折的必然后果。再从儒学的全面发展来看，宋明理学至刘宗周而止是具有重大的象征意义的。在刘氏的系统中，本体收缩至"意根"，功夫收缩至"慎独"，这就

表示出儒学在外在世界受到重大挫折之余，不得不退归内心世界，最后竟退至无可再退之境。

孔子曾说："如有用我者，吾其为东周乎？""吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食？"[44]这是儒家本有的一种"用"的冲动。孔子又说"用之则行，舍之则藏"[45]。可见"藏"是不得已，属第二义；"用"是正常的期待，属第一义。明代以来，中国专制传统发展到最高峰，儒者不能"行"其道于外，只有"藏"其心于内，这是一种无可奈何的遭遇。但儒家并未完全丧失其原始的"用"的冲动，因此每当政治社会危机深化之际，"经世"的观念便开始抬头，明末与清末都是显例。

"经世"这个名词最早见于《庄子·齐物论》："春秋经世，先王之志。"章炳麟认为此"经世"两字当作"纪年"解[46]，也许可信。后世也有把这个名词用为"入世"的同义语，以与佛教的"出世"相对者。如陆象山说：

> 儒者虽至于无声无臭，无方无体，皆主于经世；释氏虽尽未来际普度之，皆主于出世。[47]

又明代泰州学派的赵贞吉欲作"二通"以括今之书：内篇曰"经世通"，外篇曰"出世通"。[48]这都是"经世"一词的泛用，并不特含"经世致用"的意义。

但16世纪时"经世"的观念已逐渐受到重视。李贽在他的"藏书"中特辟"经世名臣"一项目，其义已近于"经世致用"。王阳明弟子也常常提及这个名词，如王畿(1498～1583)说：

> 儒者之学以经世为用，而其实以无欲为本。[49]

又说：

> 儒者之学务于经世。然经世之术约有二端：有主于事者，有主于道者。主于事者以有为利，必有所得而后能寓诸庸；主于道者以无为用，无所待而无不足。[50]



从字面看,王畿似乎十分肯定经世致用,但稍加分析即可见他所说的只是一种“无用之用”。儒家经世自始即是“主于事者”。现在王畿特增出一种“以无为用”而又专“主于道”的经世,其意不过在为他讲“四无”说(即心、意、知、物都是无善无恶)撑儒家的门面而已。王学中只有江右的冯应京才真有经世的倾向,他所编《皇明经世实用编》二十八卷是一部很有影响的书。

但明末真正能开辟经世的风气者则必须以东林学派为重镇。黄宗羲记述顾宪成的讲学宗旨道:

> 先生论学与世为体。尝言:官辇毂念头不在君父上,官封疆念头不在百姓上,至于水间林下三三两两相与讲求性命、切磨德义,念头不在世道上。即有他美,君子不齿也。故会中亦多裁量人物,訾议国政,亦冀执政者闻而药之也。天下君子以清议归于东林,庙堂亦有畏忌。[51]

这才是道地的儒家经世之学,其中所言“水间林下三三两两”则正指王学末流空辨心性者而言。顾允成曾叹谓其兄宪成曰:“吾叹夫今之讲学者,恁是天崩地陷他也不管,只管讲学。”[52] 故东林虽亦继王学之后而辨“无善无恶心之体”,辨本体与功夫,但其根本精神则已走上经世一路。黄宗羲又记高攀龙云:

> 遂与顾泾阳东林书院,讲学其中,每月三日远近集者数百人。以为纪纲世界,全要是非明白,小人闻而恶之。[53]

此“纪纲世界”一语便是“经世”两字的确诂。复社接武东林,且有“小东林”之称,其领袖之一的陈子龙终于崇祯十一年(1638)编成《皇明经世文编》五百四卷。此书网罗有明一代臣僚奏疏三千余篇,二百七十年间的治乱事迹与制度沿革因之灿然明备。这才真正是“致用”的经世之学,卷首诸序及凡例等所列赞助及鉴定者之姓名不下数十百人,江南名官及文社名士几乎无遗漏,可见此书之成端赖众力,并非陈子龙及一二编辑人的功绩。换句话说,“经世”是明末知识界的共同意识。

和“道问学”一样,“经世致用”也是清初儒学上承明代而来的一个普遍

动向。所不同者，"道问学"主要出于儒学发展的内在要求，而"经世致用"则是儒学因受外在的刺激而起。不但如此，"道问学"与"经世致用"在当时正是相辅相成，并行不悖的两轮。明末以来，由于儒者痛感水间林下空谈心性之无补于世道，这才觉悟到儒学之体决不能限于"良知之独体"，而必须回向经典，重求内圣外王之整体。从这一点说，不可否认地，道问学之兴也自有其外缘的一面。

"经世致用"既是明清之际儒学的一般倾向，因此我们不能把主张"经世"的学者看成一个"学派"。事实上，当时各派的人都同样注重"经世致用"，限于篇幅，此处姑略引顾炎武、李颙、黄宗羲、王夫之诸家言论来说明这一点，顾氏说：

> 孔子之删述六经，即伊尹、太公救民于水火之心……故曰：载之空言，不如见诸行事……愚不揣，有见于此，故凡文之不关六经之指、当世之务者，一切不为。[54]

他又说：

> 君子之为学，以明道也，以救世也。……某自五十以后，笃志经史。……著《日知录》，上篇经术、中篇治道、下篇博闻，共三十余卷。有王者起，将以见诸行事，以跻斯世于治古之隆。[55]

这显然是要回到原始儒教的"道体"而彰显其经世之大用，即刘彝所谓"举而措之天下，润泽斯民"。而《日知录》分为经术、治道、博闻三篇也与刘氏体、用、文之三分先后若合符节。这里我们更可看出，清初经世的分量远比道问学为重，因为后者是手段，前者才是目的。

李颙是一位宗主陆、王的理学家，与顾氏尊朱抑王的哲学立场适相反。但他注重经世亦与顾氏无异。他说：

> 如明道定心以为体，经世宰物以为用，则体为真体，用为实用。[56]

他更进一步明白地指出：

> 吾儒之教原以经世为宗。[57]

李氏此语并非虚发，他中年以前曾著《经世蠡测》、《时务急策》等书，晚年讲授仍不失此意。他为受学者所开列的读书目录分为"明体"与"适用"两大类。前者是以陆、王为主的理学书，而后者则从真德秀的《大学衍义》、邱濬的《大学衍义补》、《历代名臣奏议》、《文献通考》等一直列举到明末的经世著作，其中包括屯田、水利、盐政、武备多种实务，尤其值得注意的是他特别看重冯应京的《皇明经世实用编》一书，这可以证明清初经世倾向确是自16世纪流衍而来的。最后他感慨地说：

> 右自《衍义》以至《奏议》等书皆适用之书也。噫！道不虚谈，学贵实效。学而不足以开物成务、康济时艰，真拥衾之妇女耳？亦可羞已！[58]

李氏平日讲学仍以理学为主，不过他的理学确从自家心身中打熬透悟而得。因此他才真切地体认到"虚谈"道体是当时一般所谓儒者的大病。他倡经世专从"事"的一方面着眼，与王畿"以无为用"而专"主于道"的"经世"真不可同日而语了。

黄宗羲的父亲尊素死于东林党狱，宗羲记其父临死之前的志节有云：

> 先生以开物为务为学，视天下之安危为安危，苟其人志不在宏济艰难，沾沾自顾，拣择题目，以卖声名，则直鄙之为硁硁之小人耳。[59]

尊素被捕时又对宗羲说："学者不可不通知史事，可读《献征录》。"[60]所以宗羲的经世意识直接得之东林传统，全祖望论宗羲的学术旨趣有云：

> 公谓明人讲学，袭语录之糟粕，不以六经为根底，束书而从事于游谈，故受业者必先穷经。经术所以经世，方不为迂儒之学，故兼令读

史。[61]

宗羲一生主要精力虽用之于总结宋明理学,但他对儒学的新期待则转为兼通经史,以求明体而达用。在这一层次上,他的思想与顾炎武可以说是完全一致的。因此他对空谈心性及舍六经而袭语录也同样地深恶痛绝。经世致用必主于事,故史学不容偏废,而尤当留心于当身之史,此亦清初儒者的共同观点。顾氏除《日知录》外,尚有《天下郡国利病书》、《肇域志》各一百卷(后一书稿本已散佚),都是建筑在史学基础之上的经世著作。黄宗羲也是注重史学经世的人,他曾计划编写《宋史补遗》与《明史案》,惜均未成。但他在这一方面实有最卓越的贡献,即中年所撰《明夷待访录》一书。这部书是中国政治思想上最有创造性的著作,但其立说之根据则全在明代的制度史,可以说是史学实用的典范,全祖望记他与黄之传(字肖堂)共读此书的感想云:

> 先生……尝与予读《明夷待访录》曰:是经世之文也。[62]

这是对《明夷待访录》最确切的评价。

王夫之无论在经学或理学方面都是清初最博大、最精深的学人,经学是他的根本,所以他自许为"六经责我开生面"[63]。在理学方面他宗主张载,排斥陆、王,同时还能突破程、朱甚至儒家的限制。另一方面,他又是史学大家。他的《读通鉴论》、《宋论》、《黄书》、《噩梦》等都是史学范围内的重要作品。但是他早年曾受到东林学派的激动,推重顾宪成、高攀龙诸人,又曾从游于高攀龙的儿子世泰之门,所以他治史学也是以经世致用为最终目的。他明白地指出:

> 所贵乎史者,述往以为来者师也。为史者,记载徒繁,而经世之大略不著,后人欲得其得失之枢机以效法之无由也,则恶用史为?[64]

他是清代最早正式提出"史学经世"这个观念的人,章学诚比他要迟一百多年。[65]王夫之中岁以后隐居湘西三十年,与并世学人几乎全无交涉,而持论

与顾、黄诸家相近如此，更可见明末经世意识在思想界持续之久和影响之深了。

我们必须了解明末清初儒家注重经世的普遍风气，然后才能确定颜、李学在思想史上的意义与位置。以年世言，颜元（1635～1704）、李塨（1659～1733）上较晚明诸遗老已是第二代、第三代的人了。这时候宋明理学已成强弩之末，而经典考证则尚在初兴的阶段。颜元早年当然是读经史古籍出身的，稍后则出入程朱陆王，而尤好陆王心学。但是这两种学问在当时已无真实生命，因此无法满足他那种认真而又注重实践的性格，这样他就逐渐发展出一种既反对读书著作又反对静坐见性的坚决态度，他以过来人的身份指证这两种功夫不但完全无用，而且大有害于心身，他的正面主张则非常简单，基本上可以归纳为一个“用”字，他尝云：

> 陈同甫谓人才以用而见其能否，安坐而能者不足恃，兵食以用而见其盈虚，安坐而盈者不足恃。吾谓德性以用而见其醇驳，口笔之醇者不足恃，学问以用而见其得失，口笔之得者不足恃。[66]

可见无论是“尊德性”或“道问学”，他都以一“用”字断之。他之所以欣赏陈亮也是以“用”为主眼，颜元又说：

> 秦汉以降，则著述讲论之功多而实学实教之力少。宋儒惟胡子立经义、治事斋，虽分析已差而其事颇实矣；张子教人以礼而期行井田，虽未举用而志可尚矣。[67]

他在儒学传统中仅推崇胡瑗、张载两人，因为他们两知重视实用。程、朱、陆、王以下则都在抨击之列。至于胡瑗析经义与治事而二之，他仍不以为然。如果以刘彝体、用、文三分法来衡量，颜氏实仅取“用”之一端而已。但他既以得圣道真传自负，自然不能完全没有经典上的根据，他的根据如下：

> 唐虞之世，学治俱在六府、三事；外六府、三事而别有学术便是异端。周、孔之时，学治只有个三物；外三物而别有学术便是外道。[68]



六府(金、木、水、火、土、谷)、三事(正德、利用、厚生)本之《伪古文尚书》之《大禹谟》[69],三物(六德、六行、六艺)则本之《周礼》(《地官·大司徒》),其中对他最亲切而实际的则是礼、乐、射、御、书、数六艺,他的学生问他关于"六艺"的功效,他答道:

> 今于礼、乐、兵、农无不娴,即终身莫之用而没,以体用兼全之气还于天地,是谓尽人道而死,故君子曰终。[70]

可知颜元的圣学落实下来便成礼、乐、兵、农四大要目。学者只要能实习这四艺,即是"体用兼全",可以死而无憾。所以在他的思想系统中道之"体"不需他觅,即存在于"用"之中。

颜氏之学斥程、朱,兼斥陆、王,反读书又反静坐。骤视之似乎前无所承,但细按之则实并明末以来经世致用之风而起。所不同者,顾炎武、黄宗羲、李颙诸人虽重经世而仍守读书穷理的旧传统,即颜氏最钦佩的孙奇逢(1585～1675)与陆世仪(1611～1672)也取径不异:孙氏宗阳明而从事于武备、农事种种实务;陆氏宗朱子而讲求天文、地理、水利、农田、兵法,只有颜氏独树一帜,专在"经世致用"一点上立足,其他一概弃而不道,这可以说明他何以终能形成一个独立的学派。颜学是经世之学,这一事实,他的弟子们曾一再地加以揭出。王源(1648～1710)说:

> 先生初学未几,即学兵法,此所以远迈宋儒,直追三代经世之学也。[71]

李塨则说:

> 古人之学,礼、乐、兵、农,可以修身,可以致用,经世济民,皆在于斯,是所谓学也。[72]

颜元自己也曾用"经世"两字来说明他的学术性格,他说:



学而必习，习又必行，固也。今乃谓全不学习经世之事，但明得吾体，自然会经世，是人人皆不勉而中矣！且虽不勉之圣人亦未有不学礼乐而能之者。[73]

颜元严守自己的信条，不肯耗费精神于文字，故不甚提及当时流行的著述。他的思想渊源遂因此晦而不彰。李塨则要光大师教，故广通声气，不废博览。从他的文字中我们可以清楚地看出颜学的脉络。李氏曾辑诸儒论学一编，名曰《未坠集》，其中李颙"吾儒之学以经世为宗"一条（按：即前引"盩厔答问"），颜元批曰：

见确如此。……何不举古人三事三物之经世者与人习行哉！[74]

这是李塨把颜学安置在当时经世思潮之中并获得其师亲自认可的显证。李氏又指出：

明季盱眙冯慕冈（按：即冯应京）著经世实用编，即重六艺；清初太仓陆桴亭（按：即陆世仪）有思辨录，讲究六艺颇悉……皆与习斋说不谋而合。[75]

这更是将颜氏的经世意识一直追溯到16世纪了。"经世致用"是弥漫在明清之际思想界的一种共同精神，颜元在不知不觉之间便会感受得到，而不必定得之于某家某书。李塨所说的"不谋而合"是很自然的事。至于李塨本人，则更是有意识地继承并发展了清代的经世传统，他在二十八岁时即"书廿一史经济可行者于册，曰：《阅史郄视》"[76]，七十三岁时又撰《拟太平策》（自序）。这显然走的是顾、黄、王诸家史学经世的途径。但李塨已进入考证学成熟的阶段。"经世致用"的外缘既不存在，而颜、李学派所根据的经典又适成为真伪聚讼之所在。颜元反对讲书，认为"有疑乃讲之"[77]。不幸他的立论根据便正是"有疑"，逼使李塨不得不走上读书著书之一途。"经世致用"终于淹没在"道问学"的洪流中了。

但是"经世"的意识并没有从中国思想史上完全消失，它仍然深藏在儒学的底层，即使在乾嘉考证学鼎盛的时代，第一流学人也始终不能忘情于"经世致用"。最了解戴震思想的洪榜说：

> 先生（指戴震）抱经世之才，其论治以富民为本。故常称《汉书》云："王成、黄霸、朱邑、龚遂、召信臣等，所居民富，所去民思，生有荣号，死见奉祀，廪廪庶几德让君子之遗风。"先生未尝不三复斯言也。[78]

章炳麟论戴氏之学也说：

> 震自幼为贾贩，转运千里，复具知民生隐曲，而上无一言之惠，故发愤著《原善》、《孟子字义疏证》，专务平恕。如震所言，施于有政，上不当苛，下无怨讟，不食孳殖，可以致刑措。……夫言欲不可绝，欲当即为理者，斯固埭政之言，非饬身之典矣。[79]

洪、章两氏的论点恰足以互相发明，而章氏掘发戴震哲学的经世背景，所见尤为深透。

钱大昕序明代袁袠所著的一部经世作品曰：

> 夫儒者之学在乎明体以致用，诗书艺礼皆经世之言也。《论语》二十篇、《孟子》七篇，论政者居其半。当时师弟子所讲求者，无非持身、处世、辞受、取予之节，而性与天道虽大贤犹不得而闻。儒者之务实用而不尚空谈如此。[80]

钱氏在乾嘉学人中最称谨饬，但此序发挥儒学经世之旨则不免情见乎词，我们不难由此窥见他内心深处对现实社会的关注。此外如章学诚本"史学经世"而发为礼贵当时之说。洪亮吉（1746～1809）《意言》切论当世积弊、汪中（1744～1794）撰《哀盐船文》反映盐民的痛苦，都是经史考证学者具有经世意识的显证。汪中出身贫困，与戴震相似，故研治礼经皆期其有益于民生日用。他在给毕沅的信上说：

昔子产治郑，西门豹治邺，汲黯治淮阳，黄霸治颍川，虞诩治朝歌，张全义治洛阳，并以良绩光于史册。公既兼其地，又兼其政。邦家之光，民之父母，斯则中所企注者耳。中少日问学实私淑顾宁人处士，故尝推之六经之旨，以合乎世用。[81]

他希望毕沅效法历史上的循吏，正与戴震"论治以富民为本"的观点相一致，他自述治经以顾炎武为楷模，则说明他是自觉地继承了清初儒家的经世精神。他又说：

中尝有志于用世，而耻为无用之学，故于古今制度沿革民生利病之事，皆博问而切究之，以待一日之遇。[82]

在这一段话里，"穷经待后王"（顾炎武诗）与"明夷待访"的意态更是跃然纸上了。

19世纪初叶，随着社会政治危机的日益加深，儒家的经世意识终于全面复活，魏源辑《皇朝经世文编》始于1825年，下距鸦片战争尚十有余年，所以晚清经世思想的兴起决不能解释为对西方挑战的反应，而是中国思想史自身的一种新发展，其外在的刺激也依然是来自中国本土。

闻见之知与德性之知

"闻见之知"（或"见闻之知"）的观念是相对于"德性之知"而成立的，把知分为"德性"与"闻见"两类是宋代儒家的新贡献。大略地说，这一划分始于张载，定于程颐，盛于王阳明，而泯于明清之际。其发展历程适与儒学从"尊德性"转为"道问学"相应。为了比较深入地认识清代思想的性质，对这一观念的历史演变加以整理是有必要的。

张载说：

> 世人之心，止于闻见之狭；圣人尽性，不以见闻梏其心；其视天下，无一物非我。……见闻之知乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌于见闻。[63]

张载在这里所要说明的问题主要是圣人何以能超越自我而与天地万物为一体。其关键即在心不为感官(见闻)所限而别具一种更高的抽象认知的能力。由于他把这一高级智能看成人的道德观念的来源，因此称之为“德性所知”。“见闻”与“德性”之别，其经典的根据是《孟子》。《告子上》云：“耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。”但是孟子尚仅就官能而言，他的“思”指向道德，而未必以道德领域为限。张载的划分则特别凸显了道德知识与一般客观知识的对比。这是宋明儒学在“尊德性”阶段所展示的新方向。

程颐进一步把这一分别确定为下面的形式：

> 闻见之知非德性之知，物交物，则知之非内也；今之所谓博物多能者是也。德性之知，不假见闻。[64]

程颐的说法字面上虽与张载相近，而实则颇有不同。第一，程氏明白以“闻见之知”与“德性之知”对举，而张氏仅云“德性所知”。第二，张氏对“闻见”未作清晰界说，程氏举“博物多能”为例，遂确定“闻见”不限于感官所得的知识。“博物多能”决不能仅靠“耳目之官”，它同样也离不开更高一层的“心之官”。故“德性”与“闻见”正式分为两种截然不同之“知”，其事正式始于程氏。第三，张氏谓“德性所知不萌于见闻”，意即德性不始于闻见，但并未说明是否完全不需要闻见。程氏改“萌”字为“假”字，好像表示“德性”自始至终都与“闻见”无关。这样一来，这两种知识的分别便变得绝对化了，后世关于这个问题的讨论基本上是以程氏的说法为根据的。

由于王阳明自认他所讲的“良知”即是“德性之知”，“良知”和“闻见之知”的关系遂成为王学中的一个中心问题。他的学生欧阳德(字崇一，1497～1554)曾问他道：

> 师云：德性之良知非由于闻见，若曰："多闻择其善者而从之"，"多见而识之"则是专求见闻之末，而已落在第二义，窃意良知虽不由见闻而有，然学者之知未尝不由见闻而发。滞于见闻固非，而见闻亦良知之用也。今曰落在第二义，恐专以见闻为学者而言。若致其良知而求之见闻，似亦知行合一之功夫！如何？

欧阳德因为《论语》上明有"多闻"、"多见"之文，深感完全否定"闻见之知"似有未妥，故问其师是否可以在承认"良知"为第一义的大前提下给"闻见之知"安排一个"第二义"的位置。这大概是明代许多"尊德性"的儒者心中所同有的疑问。阳明答曰：

> 良知不由见闻而有，而见闻莫非良知之用。故良知不滞于见闻，而亦不离于见闻……故致良知是学问大头脑，是圣人教人第一义。……若主意头脑专以致良知为事，则凡多闻多见莫非致良知之功。盖日用之间，见闻酬酢，虽千头万绪，莫非良知之发用流行。除却见闻酬酢，亦无良知可致矣。故只是一事。若曰致其良知而求之见闻，则语意之间未免为二，此与专求之见闻之末者虽稍有不同，其为未得精一之旨则一而已。"多闻择其善者而从之"，"多见而识之"，既云择、又云识，其良知亦未尝不行于其间。但其意乃专在多闻多见上去择识，则已失却头脑矣。[85]

细察阳明之意，良知虽在本质上是"德性之知"，但其中即包括了"闻见之知"，因为闻见并不在良知之外，而是良知在低一层次（所谓第二义）的运作而已。至于良知何以能自我转化为闻见，阳明则未有明白的解说，所以阳明的良知基本上是一种"超知识"的性格。尽管如此，"闻见之知"在阳明的哲学系统中没有独立自足的地位则显然可见。因此他竟公然指责《论语》上那些关于"多闻"、"多见"的说法为"失却头脑"。正是由于阳明对"闻见之知"抱着一种压抑的态度，他的弟子辈最后便走上了"反知识"的一条路。王畿说：

夫良知之与知识，争若毫厘，究实千里。同一知也，良知者不由学虑而得，德性之知求诸己也；知识者由学虑而得，闻见之知资诸外也。[86]

依王畿的说法，良知不学不虑，知识则必学必虑。故追求知识与"致良知"适成背道而驰。"闻见之知"在此不仅是第二义的，而且具有负面的意义。因此王畿又说：

吾人学不足以入圣，亦是不能蒙（按："蒙"指"蒙童"，即赤子之心）。知识反为良知之害，才能反为良能之害，计算反为经纶之害，若能去其所以害之者，复还本来清静之体，所谓溥博渊泉，以时而出，圣功自成，大人之学在是矣。[87]

知识有害于良知，必去之而后始能复入圣域，这是王学末流的共同见解。明清之际许多思想家不满意王学，起而加以弹正，其重点之一便是这一绝对化的良知论。

与王阳明同时的王廷相（1474～1544）已正式驳斥"德性之知"与"闻见之知"的区别，他的知识论明确地表现在下面这一节文字中：

心者，栖神之舍；神者，知识之本；思者，神识之妙用也。自圣人以下，必待此而后知，故神者在内之灵，见闻者在外之资。物理不见不闻，虽圣哲亦不能索而知之。使婴儿孩提之时，即闭之幽室，不接物焉；长而出之，则日用之物不能辨矣，而况天地之高远，鬼神之幽冥，天下古今事变，杳无端倪，可得而知之乎？夫神性虽灵，必借见闻思虑而知，积知之久，以类贯通，而上天下地，入于至细至精，而无不达矣！虽至圣莫不由此。夫圣贤之所以为知者，不过思与见闻之会而已。世之儒者乃曰思虑见闻为有知，不足为知之至，别出德性之知为无知，以为大知。嗟乎！其禅乎！不思甚矣。殊不知思与见闻必由吾心之神，此内外相须之自然也，德性之知，其不为幽闭之孩提者几希矣。[88]

王廷相认定一切知识都是"思"与"见闻"内外会合的结果，故无所谓完全不

涉及闻见的"德性之知"。他强调"积知之久,以类贯通",基本上这是承继了荀子知识论的观点,同时也比较接近朱子《大学》"格物补传"的看法。在阳明良知说盛行的时代,这一知识论的出现在思想史上具有新的意义的,它象征着儒学"尊德性"之境已发展至极限,"道问学"的阶段即将代之而起了。

明代中叶以后,程、朱学派纠正阳明"良知"之说也往往严守"闻见之知"这一关口,吕柟(泾野,1479～1542)和罗钦顺足为代表。《明史》说:"时天下言学者,不归王守仁,则归湛若水,独守程、朱不变者,惟柟与罗钦顺云。"[89]《吕泾野先生语录》载:

> 南昌裘汝中问:闻见之知非德性之知。先生曰:大舜闻一善言,见一善行,沛然莫之能御。岂不是闻见?岂不是德性?然则张子何以言不梏于见闻?曰:吾之知本是良的,然被私欲迷蔽了,必赖见闻开拓,师友夹持而后可。虽生知如伏羲亦必仰观俯察,汝中曰:"多闻择其善而从之,多见而识之,乃是知之次也。"是以圣人将德性之知,不肯自居,止谦为第二等工夫。曰:圣人且做第二等工夫,吾辈工夫只做第二等的也罢。殊不知德性与闻见相通,原无许多等第也。[90]

"德性"与"闻见"相通,做工夫只在"闻见"上,这是针对王学而发的明快驳斥。罗钦顺对良知说的诤议尤其深刻。他说:

> 然人之知识不容有二,孟子本意但以不虑而知者名之曰良,非谓别有一知也。今以知恻隐、知善恶、知恭敬、知是非为良知,知视、知听、知言、知动为知觉,是果有二知乎?夫人之视、听、言、动,不待思虑而知者亦多矣。感通之妙捷于桴鼓,何以异于恻隐、羞恶、恭敬、是非之发乎?且四端之发,未有不关于视、听、言、动者,是非必自其口出,恭敬必形于容貌,恶恶臭辄掩其鼻,见孺子将入于井,辄匍匐而往救之,果何从而见其异乎?知唯一尔,而强生分别,吾圣贤之书未尝有也。[91]

罗氏此处驳"良知"与"知觉"不得判然划分为二,"良知"也不能离开"知觉"而悬空地存在,其根据即是朱子对"闻见之知"的意见。有人问朱子:"知有

闻见之知否?"朱子答道:

> 知只是一样知,但有真不真,争这些子!不是后来又别有一项知。所知亦只是这个事,如君止于仁,臣止于敬之类。人都知得此,只后来便是真知。[92]

"后来又别有一项知"即指"德性之知"。朱子根本不承认"知"有"闻见"与"德性"之辨。但因程颐主张此一分别,故下语较含蓄而已。由此可见朱子绝不盲从程颐,在理学史上,一般人虽视程、朱为一派,其实两人之间大有异同在。在这个重要问题上,反而是王阳明沿袭了程颐的观点。后世儒家各据自己的哲学立场为宋明理学划分系统,然皆不免简化与武断之病,其分解愈整齐则离开历史真实也愈远。罗钦顺又谓闻见之知亦有"不待思虑"者,与"德性之知"不异。这对阳明及其后学尤为有力的驳论。罗汝芳(1515~1588)曾持赤子即具无所不知的"良知"之说,以驳斥朱子"由良知以充之以至无所不知"的见解。他的学生不了解这种论点,于是他举例说:

> 今试抱赤子而弄之,人从左呼则目即盼左,人从右呼则目即盼右,其耳盖无时而不听,其目盖无处而不盼,其听其盼盖无时无处而不展转,则岂非无时无处而无所不知能哉![93]

毫无疑问地,罗汝芳在这里是以人的生物本能来解释良知,即是罗钦顺所谓"人之视、听、言、动,不待思虑而知者"。罗汝芳(近溪)在王学传统中与王畿(龙谿)齐名,当时论者即有"龙谿笔胜舌,近溪舌胜笔"[94]之说。现在他解释"不学而能"、"不虑而知"的"良知"竟不自觉地陷入罗钦顺所持"德性"与"闻见"同是一"知"的论断。这也是"尊德性"的领域已开拓穷尽的一种朕兆。

刘宗周是明末理学的最后一位大师,他的"慎独"宗旨基本上仍脱胎于阳明"致良知"之教。其子刘汋曾说:"先生于阳明之学凡三变:始疑之,中信之,终而辨难不遗余力。"[95]像这样一个从王学内部奋斗出来的人,他的批判是特别值得注意的。他晚年批判儒学史上许多二分法的谬误,其中专门涉及阳明者有两条:



闻见、德性分言，自阳明子始；顿渐分言，亦自阳明子始。[96]

可见他把“闻见之知”与“德性之知”的划分看成王学的第一特色。这一分法确自阳明以来才成为理学的中心问题，故他归始于阳明也不算严重错误，他对这一问题的正式意见如下：

世谓闻见之知与德性之知有二。予谓聪明睿知非性乎？睿知之体不能不窍于聪明，而闻见启焉。性亦闻见也，效性而动者学也。今必以闻见为外，而欲濂体黜聪以求睿知，并其睿知而槁矣！是隳性于空，而禅学之谈柄也。[97]

他又说：

盖良知与闻见之知总是一知，良知何尝离得闻见？闻见何尝遗得心灵？[98]

以哲学背景而言，刘宗周与王廷相、罗钦顺都不相同，但是关于这个问题的意见竟殊途而同归。其间微有不同者，王、罗两人偏重在说明“德性之知”不能绝对化，刘宗周则偏于加重“闻见之知”在儒学中的分量。这种深微的变迁尤其透露了思想史发展的消息。

这个新的趋向至清初而益为显著。王夫之注张载《正蒙》，虽沿用“德性”与“闻见”的分别，却处处对“闻见之知”露出郑重之意。“德性所知，不萌于见闻”句，注云：

见闻可以证于知已知之后，而知不因见闻而发。

注文上半句在原文中并无着落，显然是王夫之为了强调“见闻”的功能而添入的。《正蒙》：“人病其以耳目见闻累其心，而不务尽其心。故思尽其心者，必知心所从来而后能。”注云：

耳目见闻皆其(指“灵明”)所发之一端,而函其全于心以为四应之真知。知此,则见闻不足以累其心,而适为获心之助,广大不测之神化,无不达矣。

按:原文仅言“见闻累其心”,注语则转说“见闻”为何能不为心累,反为获心之助。这里更显出注者正视“闻见之知”的深意。《正蒙》:“耳目虽为性累,然合内外之德,知其为启之要也。”注云:

多闻而择,多见而识,乃以启发其心思而会归于一,又徒恃存神而置格物穷理之学也。此篇力辨见闻之小而要归于此,张子之学所以异于陆、王之孤僻也。[39]

按:《大心篇》以大、小分别德性与见闻两种“知”,正是后来王阳明良知说的一项重要依据。王夫之因此句正文中一“启”字而特别把张载和陆、王区别开来,其重视“闻见”与“格物穷理”之情已跃然纸上。又《正蒙》《乾称篇》:“此人心之所自来也”句,注曰:

内心合外物以启,觉心乃生焉,而于未有者知其有也;故人于所未见未闻者不能生其心。[40]

此注尤其重要。如果“人于所未见未闻者不能生其心”,那么张载“德性所知,不萌于见闻”的命题便不免要发生动摇了。他在别处又说:

知见之所自生,非固有。非固有而自生者,日新之命也。原知见之自生,资于见闻。见闻之所得,因于天地之所昭著与人心之所先得。人心之所先得,自圣人以至于夫妇,皆气化之良能也。[41]

可见他的知识论有两个组成部分:一是“见闻”,相当于一般所谓“感觉素材”,一是“人心之所先得”,相当于所谓“理性”,亦即孟子所谓“心之官”。前



者是经验的,后者是先验的。但是王夫之自己并不用"德性之知"与"闻见之知"这种分法,虽则他也以后者在认知的层次上高于前者。最重要的是他强调这两个层次的认知不可分离,并且相待而成。一般地说,他把前者的功能划入"格物"的层次,后者则归之"致知"的层次,因此他说:

> 大抵格物之功,心官与耳目均用,学问为主而思辨辅之。所思所辨者皆其所学问之事。致知之功则惟在心官,思辨为主而学问辅之。所学问者乃以决其思辨之疑。致知在格物,以耳目资心之用,而使有所循也。非耳目全操心之权,而心可废也。[102]

他虽时时对朱子的思想有所指责,但他的知识论基本上则沿袭朱子的格局而有新的发展。程颐"德性之知不假见闻"的观点是和他的哲学系统不相容的。自王阳明以来,"闻见之知"在儒学中的地位没有达到过这样的高度。

王夫之在清初是最能深入理学堂奥的人,故讨论"闻见之知"最精到,也最具代表性。顾炎武的理学兴趣甚淡,但是他对"闻见之知"的重视则决不在王夫之之下,他说:

> 圣人所闻所见,无非易也、若曰扫除闻见,并心学易,是易在闻见之外也。……若夫堕枝体、黜聪明,此庄周列御寇之说,易无是也。[103]

顾氏未涉及"德性之知"的问题,但他力辟"扫除闻见"与"堕体黜聪"之妄则与刘宗周不谋而合,明、清之际思想史的动向由此可见。

下逮乾嘉之世,儒学进入"道问学"的时代,"德性之知"必须建筑在"闻见之知"的广大基础之上既已成为学者间一种共同接受的假定,这一分别便不复是思想界争论的中心了。我们可以下面所引戴震的话代表清代中期的一般见解:

> 《论语》曰:多闻阙疑,慎言其余,多见阙殆,慎行其余。又曰:多闻择其善者而从之;多见而识之,知之次也。又曰:我非生而知之者,好古敏以求之者也。是不废多学而识矣。然闻见不可不广,而务在能明于心。一

事豁然，使无余蕴，更一事而亦如是。久之，心知之明，进于圣智，虽未学之事，岂足以穷其智哉！[104]

戴氏的知识论颇近王夫之，即始于"闻见"而终于"心知之明"。若持与朱子《大学》"格物补传"相较，则论致知的阶程亦大体相似。但因戴氏不取朱子"理得于天而具于心"之说，故没有"一旦豁然贯通"，"吾心之全体大用无不明"的最后境界。这正是清代儒学与宋、明理学在知识论上的一个根本分歧之点。

博与约

"博"与"约"是儒学的原始观念之一，《论语》两次以"博"与"约"对举（"雍也"章及"颜渊"章："君子博学于文，约之以礼"；"子罕"章："博我以文，约我以礼"）。《孟子》云："博学而详说之，将以反说约也"[105]，更进一步涉及两者之间的关系。和"博"与"约"相近的还有"多学"与"一贯"[106]、"学"与"思"[107]等互相对照的说法，也都属于同一组的观念，在后儒的讨论中常常牵连在一起。

宋明儒者关于这一问题的解释太多了，无法也不必一一列举。大体上说，"博"是"道问学"方面的事，"约"则归宿到"尊德性"上，即道德实践。南宋时朱亨道已指出朱子"欲令人泛观博览，而后归之约"；象山兄弟"意欲先发明人之本心，而后使之博览"。[108]这种说法虽过于简化，未必符合双方（尤其是朱子）的原意，但可以说明一般儒者对"博"、"约"关系的认识。朱子说：

博学是致知，约礼则非徒知而已，乃是践履之实。[109]

这是明白地以"博"、"约"分属"道问学"与"尊德性"两境，这一分别大致为后世朱学中人所遵循。故明代胡居仁(1434～1484)云：

孔门之教惟博文约礼二事：博文是读书穷理事，不如此则无以明诸



心;约礼是操持力行事,不如此无以有诸己。[110]

尽管"约"在朱子的系统中是最后的归宿,但"博"的分量则异常沉重。所以朱子又说:

> 孔子之教人亦博学于文,如何便约得?
>
> 博文工夫虽头项多,然于其中寻将去自然有个约处,圣人教人有序,未有不先于博者。[111]

明代是儒家"尊德性"的最高阶段,故重"约"而轻"博"。陈献章(白沙,1428～1500)与王阳明可为代表。黄宗羲说:"有明之学至白沙始入精微……至阳明而后大。"[112]但是陈弟(1541～1617)则说:"书不必读,自新会(陈)始也;物不必博,自余姚(王)始也。"[113]事实上黄、陈两家的论断并不冲突,盖前者所持的标准在"尊德性",后者则在"道问学",故各有攸当。陈献章以"自然"为宗,求道不由博览,尝曰:

> 学劳扰则无由见道,故观书博识,不如静坐。[114]

他提倡"静坐"便正是为了归宿于"约"。所以他自述为学经历曰:

> 仆才不逮人,年二十七始发愤从吴聘君(与弼)学。其于古圣贤垂训之书盖无所不讲,然未知入处。比归白沙,杜门不出,专求所以用力之方。既无师友指引,惟日靠书册寻之,忘寝忘食,如是者亦累年,而卒未得焉。所谓未得,谓吾此心与此理未有凑泊吻合处也。于是舍彼之繁,求吾之约,惟在静坐。久之然后见吾此心之体隐然呈露,常若有物。……于是涣然自信曰:作圣之功其在兹乎?[115]

陈氏此处所言甚为亲切,但其废弃博文,专从"静坐"中求"约"的意态也呈露无遗。

王阳明本其"知行合一"之说,将"博"与"约"并成一体,既不分先后,也

无所偏废。故就字面上说，他似乎兼摄“博文”与“约礼”，他说：

> 夫礼也者，天理也。天命之性具于吾心，其浑然全体之中而条理节目森然毕具，是故谓之天理。天理之条理谓之礼。是礼也，其发见于外则有五常百行、酬酢变化、语默动静、升降周旋、隆杀厚薄之属。宣之于言而成章，措之于为而成行，书之于册而成训，炳然蔚然，其条理节目之繁至于不可穷诘。是皆所谓文也。是文也者，礼之见于外者也；礼也者，文之存于中者也。文，显而可见之礼也；礼，微而难见之文也。是所谓体用一源，而显微无间者也。是故君子之学也，于酬酢变化、语默动静之间而求尽其条理节目焉。非他也，求尽吾心之天理焉耳矣。求尽其条理节目焉者，博文也；求尽吾心之天理焉者，约礼也。[116]

稍加分析，我们即可发现阳明已将外在的“博文”紧收于内在的“约礼”上。“礼”是“吾心之天理”，“文”则是“天理”的“条理节目”。故“文”亦在内心，不在外界，不过表现于外而已。所以最扼要地说，“约礼”只是要此心纯是“天理”，而“博文”只是“就理之发见处用功”[117]。由此可见，阳明的“博文”彻头彻尾是“尊德性”方面的事，与朱子在“道问学”层次上说“博文”截然异趣。从阳明的观点言，不但朱子“欲令人泛观博览，而后归之约”的程序不能成立，即陆象山“先发明人之本心，而后使人博览”的说法也是有问题的。

但是“博文”在儒学传统中毕竟有它的客观位置，王阳明的新说虽然震动了一世的视听，却无法完全消解此一客观传统，所以阳明的后学便已不断为这个问题所困扰，而且他们的答案也不能严守阳明的新解，即以“文”为“天理之条理节目”。朱子注“君子博学于文”云：

> 君子学欲其博，故于文无不考。[118]

显然是以“文”为今天所谓的“文献”，也就是六经古训、前言往行之类。这一传统解释是不容易推翻的，王艮（1483～1541）在“与钱绪山书”中有云：

> 正诸先觉、考诸古训、多识前言往行，而求以明之，此致良知之道



> 也。观诸孔子曰："不学诗，无以言。""不学礼，无以立。""五十以学易，可无大过。"则可见矣。然子贡多学而识之，夫子又以为非者，何也？说者谓子贡不达其简易之本，而从事其末，是以支离外求而失之也。故孔子曰："吾道一以贯之。"一者，良知之本也，简易之道也。贯者，良知之用也，体用一原也。使其以良知为之主本，而多识前言往行，以为蓄德，则何多识之病乎？……故曰："博学而详说之，将以反说约也。"[119]

王艮此信的主旨是在"致良知"的大前提下强调博学多识的重要性，而且博识的对象则是古代经典，显然与其师阳明所谓之"文"颇有不同。

王艮的观点对泰州派的后学很有影响，罗汝芳说：

> 孔门立教，其初便当信好古先；信好古先，即当敏求言行。诵其诗，读其书，又尚论其世，是则于文而学之。学而博之；学也者，心解而躬亲……固不徒口说之腾，闻见之资已也。博也者，考古而证今，虽确守一代之典章，尤偏质百王之建置。耳目闲洞烛而不遗，心思亦体察而无外也。此之谓"博学于文"。然岂博而已哉！博也者，将以求其约；约也者，惟以崇其礼而已矣。[120]

罗氏在泰州学派为再传，在阳明则为三传，他已将阳明"尊德性"的"博文"重新移回"道问学"的传统中来了。而且他的"博文"并不限于六经，其范围已扩大到史学方面，包括"考古以证今"的"百王之建置"了。他的弟子焦竑（1540～1620）终于走上经史考证的途径，其思想上一部分的渊源当于此求之。焦氏在哲学上仍奉阳明为最上宗主，但论及"博约"问题则往往把重点放在"博"的上面。他说：

> 礼者，心之体，本至约也。约不可骤得，故博文以求之。学而有会于文，则博不为多、一不为少。文即礼，礼即文；我即道，道即我。奚畔之有？故网之得鱼，常在一目；而非众目不能成网。人之会道，常至于约；而非博学不能成约。[121]

他用“非众目不能成网”的比喻来说明“博学”的必要，尤其新鲜而生动，颇能透露出“博”在他内心深处的地位。他在新安讲学，曾有以下一段问答：

> 黄莘阳少参言：颜子殁而圣人之学亡。后世所传是子贡多闻多见一派学问，非圣学也。先生曰：“多闻择其善者而从之，多见而识之。”是孔子所自言，岂非圣学？孔子之博学于文，正以为约礼之地。盖礼至约，非博无以通之。故曰：博学而详说之，将以反说约也。”[122]

新安是朱子的故里，黄莘阳之问也许是针对朱子“道问学”的传统而发。陆象山、王阳明及陆王系统中人几乎没有一个不轻视子贡。在他们看来，子贡注重“多学而识”、“多见”、“多闻”，便是他“学不见道”的确证。朱子对子贡的态度则大不相同。他也以子贡为稍有不足，但他肯定子贡“自知识而入道”，与曾子之“自践履入道”适成对比。[123]朱子分入道为两型是受到禅宗的影响，所谓达摩传上乘一心之法有“理入”与“行入”两门。子贡自知识入道即是理入；曾子自践履入道则是行入。理入者，借教悟宗，可见朱子对子贡采取博学多识的途径基本上是推许的。现在焦竑竟同样断定子贡一派学问为“圣学”，从王学的系统来说，这真是一个极重大的转变。

晚明王学以外的思想家尤其看重博学多识，兹姑举两家之说以概其余。王廷相说：

> 孔子曰：“博学于文，约之以礼。”孟子曰：“博学而详说之，将以反说约也。”盖博粗而约精，博无定而约执其要，博有过不及而约适中也。此为学、为道千古心法。世儒教人曰：在约而不在博。嗟呼！博恶乎杂者斯可矣！博而正，何害约？不自博而出，则单寡而不能以折中，执一而不能于时措，其不远于圣者几希！[124]

此处所云世儒教人“在约不在博”主要即指阳明学派而言。王学末流专责博学多识非圣学，而王廷相却反以约不自博出为远于圣，此可识学术风气将变，主“约”论已处于被攻击的地位了。刘宗周曾有“博而不约，俗学也；约而不博，异端也”之语[125]，表面上好像不偏不倚，但实际上他的教学重点在



“博”不在“约”，故曰：

> 后儒之学多教人理个一，便未必多学。圣门不如此，以子贡之颖悟犹不轻示，必俟其学有得，方道破。若先道破便无持循处。不若且从多学而识自寻来路，久之须有水穷山尽时，所见无非一者。是一乃从多处来，故曰：“博我以文，约我以礼。”圣门授受如印板，颜、曾、赐皆一样多学。[126]

这也是纠正王学末流重“一贯”、“约礼”而不重“多学”、“博文”的偏向。最后一句尤其重要，他竟认定孔子教学一律从博学多识开始，颜回、曾参无不如此，并不仅子贡一人为然。他不但肯定了“博”是儒家的一个普遍价值，而且还把子贡的地位大为提高了。子贡在宋明儒学史上一向是知识和博学的象征。刘宗周以子贡与颜回相提并论，恰好和王学的观点形成了尖锐的对立。可见他对于博与约的认识是和他对闻见与德性的理解完全一致的。

明代中叶以来，考证的风气已逐渐展开。考证是离不开博学的，因此也在不知不觉之间改变了一般人的博约观念。从考证的观点出发，不但“博”是“道问学”的事，而且“约”也有专属于“道问学”层次中者，方以智说得最明白：

> 文章即性道，岂曼语哉！……仲尼不厌叮咛罔、殆；子思曰：吾尝深有思而莫之得也，于学则寤焉……故事就读书一门，列其博约之概。[127]

可见方氏之博约是“专就读书一门”而说的。他又说：

> 学惟古训，博乃能约，当其博，即有约者通之。博学不能观古今之通，又不能疑，焉贵书簏乎？[128]

这里的“约”字显然与“尊德性”无关，所指的乃是知识上的贯通。远在方氏之前，杨慎（1488～1559）已用力提倡“道问学”中的博约了。他在《博约》一篇短论中说：

"博学而详说之，将以反说约也。"或问反约之后，博学详说可废乎？曰：不可。诗三百，一言以蔽之，曰：思无邪。礼三千三百，一言以蔽之，曰：毋不敬。今教人止诵思无邪、毋不敬六字，诗、礼尽可废乎？[129]

杨氏虽时时不满朱子，但此处在"道问学"层次上讨论博约之交互为用却上承朱子的传统。朱子云：

为学须是先立大本。其初甚约，中间一节甚广大，到末梢又约。……近日学者多喜从约，而不于博求之。不知不求于博，何以考验其约？[130]

在这节话中，"先立大本"也是就学问方面说的，不是陆象山在德性上的"先立其大"。朱子论诸书，也特别戒人不可用"乐而不淫，哀而不伤"、"思无邪"十一个字来代替一部毛诗。[131]所以将博与约的观念应用于客观知识的领域之内，其事已始于朱子。清代思想家讨论博与约的关系主要即以此一领域为限。

清代儒学开始就标举一"博"字。顾炎武说：

颜子之几乎圣也，犹曰："博我以文"；其告哀公也，明善之功，先之以博学。自曾子而下，笃实无若子夏。而其言仁也，则曰：博学而笃志，切问而近思。今之君子则不然，聚宾客门人之学者数十百人，譬诸草木，区以别矣，而一皆与之言心言性。舍多学而识以求一贯之方；置四海之国家不言，而终日讲危微精一之说。是必其道之高于夫子，而其门弟子之贤于子贡，祧东鲁而直接二帝之心传者也。我弗敢知也。[132]

清初学者虽有由约返博的共同倾向，但以批判晚明以来"舍多学而识以求一贯"的风气而言，持论的锐利则未有过于顾氏者，他在清代学术思想史上影响特别深远，决不是偶然的。至于他的正面主张，则可以"博学于文"与"行己有耻"两语概括之。他说：



> 愚所谓圣人之道者如之何？博学于文；曰：行己有耻。自一身以至于天下国家，皆学之事也；自子臣弟友以至出入往来，辞受取与之间，皆有耻之事也。……呜呼！士而不先言耻，则为无本之人；非好古而多闻，则为空虚之学。以无本之人而讲空虚之学，吾见其日从事于圣人，而去之弥远也。[133]

这节话颇值得进一步分析。第一，顾氏之学以经世致用为主眼，故所谓“博学”并不限于书本知识。他在《日知录》中也说：“博学于文，自身而至于家国天下，制之为数度，发之为音容，莫非文也。”[134]从他的治学经过看，这句话是具有实义的，不是空洞的高调。第二，他以“行己有耻”来重新界定“尊德性”的内涵，使儒家的道德在人生上落实化、具体化了，虽然也不免因此失去了理论的深度。但相对于晚明以来空谈心体、性体、良知之类的语言游戏而言，这一斩截的论断自有其道德的动力，使当时以孔、孟为“清谈”的人无所遁其形[135]。第三，他分别标举“博学于文”与“行己有耻”，至少已于无意之中将知识与道德划为两个互相独立的领域。这在儒学传统上是一重大突破。所以他的朋友张尔岐（1612～1678）期期以为不可。张氏在《答顾宁人书》中云：

> 愚见又有欲质者，性命之理夫子固未尝轻以示人，其所与门弟子详言而谆复者，何一非性命之显设散见者欤？苟于博学有耻真实践履，自当因标见本，合散知总。……如谓于学人分上了无交涉，是将格尽天下之理，而反遗身以内之理也。[136]

张氏的感觉十分敏锐，他已看出顾炎武对问题的提示必然要导使“道问学”的“博”与“尊德性”的“约”分道扬镳了。

但是由于顾炎武本人缺乏抽象思辨的兴趣，这个问题仅停留在提出的阶段。一直等到戴震出来，道德与知识分立之说才得到比较透彻的发挥。戴氏云：

> 孟子曰："博学而详说之，将以反说约也。""约"谓得其至当；又曰："守约而施博者，善道也；君子之守，修其身而天下平。""约"谓修其身。六经、孔、孟之书，语行之约，务在修身而已；语知之约，致其心之明而已。未有空指"一"而使人知之求之者。致其心之明，自能权度事情，无几差失，又焉用知"一"求"一"哉？[137]

这里正式标出"行之约"与"知之约"的分别在儒学理论上是一重要发展。前者即"行己有耻"，其事在修身；后者即"博学于文"，其最后归宿在"致其心之明"。由此可见戴氏"闻见不可不广，而务在能明于心"之说便是纯在"知"的层次上论"博"与"约"的。[138]"道问学"的"博"即归宿于"道问学"的"约"，而不是统属于另一"尊德性"的"约"。这样一来，知识和道德便各有领域，不再是"第二义"与"第一义"之间的关系了。他又说：

> 然则《论语》两言"一以贯之"，朱子于语曾子者，释之云："圣人之心，浑然一理，而泛应曲当，用各不同；曾子于其用处，盖已随事精察而力行之，但未知其体之一耳。"此解必失之。二章之本义，可得闻欤？
>
> 曰："一以贯之"，非言"以一贯之"也。道有下学上达之殊致，学有识其迹与精于道之异趋；"吾道一以贯之"，言上达之道即下学之道也；"予一以贯之"，不曰"予学"，蒙上省文。言精于道，则心之所通，不假纷然识其迹也。[139]

戴氏此处驳朱注，其着眼点亦在"一贯"之"一"字上，因为"一"即"理一分殊"之"一"，指形而上的道体而言，即所谓"得于天而具于心"者。如果"多学而识"，最后仍归于德性之"约"，则知识本身便不可能有独立的价值。这是戴氏的思想系统所不能容纳的。他为了强调道问学的"博"必达于"知之约"，甚至不惜增字解经，说《论语》"卫灵公"篇中的"予一以贯之"当解为"予学一以贯之"，从"道问学"的层面言，则"约"或"一贯"只能归于"致心之明"与"得其至当"而已。但依戴氏之说，人若能"致心之明"，而事事"得其至当"，则断无不合乎道德之理，因此戴氏的"圣人"首先必须是一"智"者，不过把"智"扩充发展到极致而已。他说：

失理者，限于质之昧，所谓愚也。惟学可以增益其不足而进于智。益之不已，至乎其极，如日月之明，容光必照，则圣人矣。[140]

在实践中"博学"之所以必然成为清代儒学的最高价值，其故即在于是。关于这一点，我们可节引焦循注《孟子》"博学而详说之，将以反说约也"一语作为总结：

不博学而徒凭空悟者，非圣贤之学，无论也。博学而不能解说，文士之浮华也。但知其一端，则诐而非要；但知其大略，则浅而非要。故必无所不解，而后能知其要博。详与博相反，惟博且详，反能解得其约。舍博而言约，何以能解？……戴氏震《孟子字义疏证》云："约谓得其至当。"阮氏元曾子注释云："孔门论学，首在于博。……故先王遗文有一未学，非博也。"按：孔、孟所以重博学者，即尧、舜变通神化之本也。人情变动不可以意测，必博学于古，乃能不拘一端。彼徒执一理，以为可以胜天下，吾见其乱矣。[141]

焦氏引戴震和阮元的话，把"博学"突出到首要的地位，这一见解在乾、嘉儒学的主流中是具有代表性的。

章学诚把清代"道问学"的主流上溯至朱子。他说：

朱子求一贯于多学而识，寓约礼于博文，其事繁而密，其功实而难，虽朱子之所求，未敢必谓无失也。然沿其学者，一传而为勉斋（黄榦）、九峰（蔡沈），再传而为西山（真德秀）、鹤山（魏了翁）、东发（黄震）、厚斋（王应麟），三传而为仁山（金履祥）、白云（许谦），四传而为潜溪（宋濂）、义乌（王祎），五传而为宁人（顾炎武）、百诗（阎若璩），皆服古通经，学求其是，而非专己守残，空言性命之流也。……生乎今世，因闻宁人、百诗之风，上溯古今作述，有以心知其意，此则通经服古之绪又嗣其音矣。[142]

这是正式以清代经学考证系于朱子的学统之下，故首列顾、阎，殿以戴震。

但因此文撰于戴氏生前或甫谢世之际，未便直斥其名，故后十余年，又撰《书朱陆篇后》，明白言之，曰：

> 戴君学术，实自朱子道问学而得之，故戒人以凿空言理，其说深探本原，不可易矣。

章氏以主流派"道问学"的特色为"求一贯于多学而识，寓约礼于博文"，至少就顾炎武、戴震而言是信而有征。但章氏自述学术渊源则归于陆、王一派。清代朱、陆之分在他看来即是浙东与浙西之别。他说：

> 世推顾亭林氏为开国儒宗，然自是浙西之学；不知同时有黄梨洲氏出于浙东，虽与顾氏并峙，而上宗王（阳明）、刘（宗周），下开二万（斯大，1633～1683；斯同，1638～1702），较之顾氏，源远而流长矣。顾氏宗朱而黄氏宗陆，盖非讲学专家各持门户之见者，故互相推服而不相非诋。学者不可无宗主，而必不可有门户，故浙东、浙西道并行而不悖也，浙东贵专家，浙西尚博雅，各因其习而习也。[143]

章氏以"博雅"与"专家"分清代朱、陆异同，即是前者主"博"、后者主"约"的另一说法。盖章氏所谓"专家"乃指"运以别识心裁……成一家言者"[144]。而"专家"的宗旨首在"以约驭博"，即"不至骛博而失专家之体"。[145]所以从表面上说，浙东之"先约后博"与浙西之"先博后约"正与朱、陆最初的分歧相合。但深一层观察则章氏已将陆、王系统在"尊德性"层面所讲的"博"与"约"彻底地知识化了。他撰有"博约"上、中、下三篇，完全从"道问学"的层面讨论"博"与"约"的关系。他说：

> 学贵博而能约，未有不博而能约者也；以言陋儒荒俚，学一先生之言以自封域，不得谓专家也。然亦未有不约而能博者也；以言俗儒记诵，漫漶至于无极，妄求遍物，而不知尧、舜之知所不能也。[146]

这段话不但将"博"与"约"都划入致知问学的范围之内，而且证明"约"与"专

家”确是同义语。他又自述为学过程曰：

> 吾读古人文字，高明有余，沉潜不足，故于训诂考质，多所忽略，而神解精识，乃能窥及前人所未到处。……虽时有卤莽之弊，而古人大体，乃实有所窥。[117]

可见他所谓由“约”入手即先立其“大体”之意。但他所立之“大”乃“道问学”之“大”，而非陆象山“尊德性”之“大”，其不同是很显然的。在他看来，“高明”与“沉潜”都源于学者的“性情”，也就是一种求知的直觉倾向。他更进一步肯定这种直觉倾向便是王阳明所谓的“良知”：

> 学术功力必兼性情，为学之方不立规矩，但令学者自认资之所近与力能勉者而施其功力，殆即王氏良知之遗意也。……高明者由大略而切求，沉潜者循度数而徐达，资之近而力能勉者，人人所有，则人人可自得也，岂可执定格以相强欤！王氏“致良知”之说，即孟子之遗言也。良知曰致，则固不遗功力矣。[118]

这里他又把阳明道德性的“良知”转化为知识性的“良知”了。而为学究当由博而约抑由约而博则完全视其人的性情是“高明”或“沉潜”而定。因此朱陆之别追究到最后乃起于人的求知性情之异趋，他说：

> 高明沉潜之殊致，譬则寒暑昼夜，知其意者交相为功，不知其意者交相为厉也。宋儒有朱陆，千古不可合之同异，亦千古不可无之同异也。[119]

章氏正式以“沉潜”与“高明”判划朱、陆，其说虽似创辟，而其实则别有所本。清初费密是最先提出这一分别的人。人有问“程颢、程颐、朱熹、陆九渊、王守仁言学异同之辨”，费氏说：

> 高明、沉潜，不可偏废。……高明而学焉，则以高明入于道；沉潜而

学焉，则以沉潜入于道。道同而所入异，入异而道亦因之不同。韩愈所谓学焉各得其性之所近也。……后世学者，性本沉潜，子夏氏之儒也；而说変焉，自以为尽于圣人之道；执其说非天下之高明，学者之沉潜者从而和，谓其非合于圣人，不知其为沉潜之非高明也。性本高明，子张氏之儒也；而说変焉，自以为尽于圣人之道，执其说非天下之沉潜，学者之高明者皆从而和，谓其非合于圣人，不知其为高明之非沉潜也。圣人之道于是乎异矣。[15]

故费氏最后以程、朱属沉潜一型，陆、王则属高明一型。章学诚曾有《书贯道堂文集后》一文[16]，专评费氏的儿子费锡璜的著作，证明他熟知费氏父子的学术。章氏"高明"、"沉潜"之说启自费密，是毫无可疑的，但章氏生当"道问学"全盛之世，故对这一点发挥得更深入，更细微，超出费氏的原有论旨之外了。章氏的浙东之学在清代中叶是一个支流，然而在"博"与"约"的问题上，支流与主流同归于"道问学"之一境。这是清代儒学循内在理路而发展的一个最有力的见证。我们只要将王阳明的"博约说"和章学诚的《博约》三篇加以比较，即可见陆、王一系的思想基调也已在不知不觉之间从"尊德性"转为"道问学"了。

义理·考据·词章

清代中叶，由于考证学的大盛，儒学内部发生了义理、考据、词章的新分类。最先正式提出这一三分法的是戴震，同时姚鼐（1732～1815）与章学诚也各有不同的发挥，自此以后，这一分类便流传在中国学术界，直到今天还没有完全消失。

分学为三种本已由程颐发其端。他说：

古之学者一，今之学者三，异端不与焉，一曰文章之学，二曰训诂之学，三曰儒者之学。欲趋道，舍儒者之学不可。[17]

但他视文章、训诂两者与异端无异，即同有害于儒学之“道”：

今之学者有三弊：一溺于文章，二牵于训诂，三惑于异端。苟无此三者。则将何归，必趋于道矣。[153]

程氏的意见大体为后世理学家所沿袭。所以王阳明在“拔本塞源论”中对“训诂之学”、“记诵之学”、“词章之学”同加鄙薄。[154]

但是清代学者重提此一分类时，他们对考据（或训诂）与词章的态度已从否定而变为肯定。“训诂明而后义理明”是清代中期儒学主流派所共同接受的前提，固不待论。词章则由于周敦颐（1017～1073）有“文所以载道”[155]之语也已逐渐在儒学传统中取得合法的地位。大体上说，清儒关于义理、考据、词章的争论主要集中在三者之间的相互关系上面，尤以义理与考据之间的关系最是问题的关键所在。兹略依诸家持论先后分疏如下，以展示此一问题在学术思想史上的意义。

戴震三分法之最早见诸文字为乾隆乙亥（1755）《与方希原书》。其言曰：

古今学问之途，其大致有三：或事于理义；或事于制数；或事于文章。事于文章者，等而末者也。……足下好道而肆力古文，必将求其本。求其本，更有所谓大本。大本既得矣，然后曰：“是道也，非艺也。”……圣人之道在六经，汉儒得其制数，失其义理；宋儒得其义理，失其制数。譬有人焉，履泰山之巅，可以言山；有人焉，跨北海之涯，可以言水。二人者不相谋，天地间之巨观，目不全收，其可哉？[156]

这是戴氏早期的见解，以义理、考据、词章同为求至于道的途辙。但三者之间有高下之别，即义理第一，考据其次，词章居末。此文又蕴含一重要观点，即此三途最后必求其会通，然后始能至于道，即所谓“大本”。在《与方希原书》稍前数年，他尚有《答郑丈用牧书》，云：

今之博雅能文章，善考核者，皆未志乎闻道。[157]

这句话不但足以说明戴氏确置义理于考据与词章之上，而且暗示专门从事于考据或词章则并不能至于道。这种观点是和《与方希原书》完全符合的。

但戴氏自1754年到北京以后，由于深受当时汉学考证家的影响，逐渐改变了早年的看法，他中年的见解可以1765年所撰《题惠定宇先生授经图》为代表。他说：

> 言者辄曰："有汉儒之经学，有宋儒之经学，一主于故训，一主于理义。"此诚震之大不解也者。夫所谓理义，苟可以舍经而空凭胸臆，将人人凿空而得之，奚有于经学之云乎哉！惟空凭胸臆之卒无当于贤人圣人之理义，然后求之古经；求之古经而遗文垂绝，今古悬隔也，然后求之故训。故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者，乃因之而明。贤人圣人之理义非它，存乎典章制度者是也。[175]

戴氏此时把考据突出到首要的地位，而义理则几乎不复能独立存在了。在同一时期内，他又说：

> 天下有义理之源，有考核之源，有文章之源，吾三者皆庶得其源。[1]

这句话说得比较心平气和，不似《题惠定宇先生授经图》中所言之激烈，然而义理、考据、词章三者成为平列的关系，仍与早年之说大不相侔。当时北京考证风气对他的影响在这里表现得很清楚。章学诚说：

> 近人所谓学问，则以尔雅名物、六书训故，谓足以尽经世之大业，虽以周、程义理，韩欧文辞，不难一吷置之。其稍通方者，则分考订、义理、文辞为三家，而谓各有其所长，不知此皆道中之一事耳。[14]

章氏在这里分别指出了两种不同的流行观点。第一种突出考据而轻视义理与词章，乃戴氏与一般考据学家所共持的极端之说。第二种平列三者，则是



戴氏平时所独持的温和观点。

戴氏中年时期虽与一般考证学家沆瀣一气，但是他的真正学术兴趣却在义理方面，考证不过是通向义理的手段而已。早年时期他尚无自得的义理，因此他以义理属之宋儒，训诂属之汉儒。中年受考证风气的激荡，他一变而尊汉代考据而轻宋人义理。及至晚年，他撰成《原善》、《绪言》、《孟子字义疏证》诸篇，自以为已得孔、孟义理之真，于是又一变而回到早年的立场，即仍以义理为最尊，而置考据、词章于从属的地位。所以他晚年又对段玉裁说：

> 义理即考核、文章二者之源也，义理又何源哉？吾前言过矣。[161]

这是他对中年所持的考证观点坦白地自承错误。他在死前不久曾有《与某书》，其中有云：

> 治经先考字义，次通文理，志存闻道，必空所依傍。汉儒故训有师承，亦有时附会；晋人附会凿空益多；宋人则恃胸臆为断，故其袭取者多谬，而不谬者在其所弃。我辈读书，原非与后儒竞立说，宜平心体会经文，有一字非其的解，则所言之意必差，而道从此失。[162]

这时他不但批评宋儒义理，也公然不满汉、晋故训了。他最尊义理，但不再依傍宋儒凿空所得之义理；他仍然重视考据，但不再依傍汉、晋附会之故训。所以"空所依傍"与"平心体会经文"是他治学的最后归宿。段玉裁说：

> 始玉裁闻先生之绪论矣，其言曰："有义理之学，有文章之学，有考核之学；义理者，文章、考核之源也。熟乎义理，而后能考核、能文章。"……后之儒者划分义理、考核、文章为三，区别不相通，其所为细已甚焉。……先生之治经，凡故训、音声、算数、天文、地理、制度、名物、人事之善恶是非，以及阴阳气化，道德性命，莫不究乎其实。盖由考核以通乎性与天道。既通乎性与天道矣，而考核益精，文章益盛，用则施政利民，舍则垂世立教而无弊。浅者乃求先生于一名一物一字一句之间，

惑矣！先生之言曰："六书九数等事为轿夫然，所以舁轿中人也。以六书九数等事尽我，是犹误认轿夫为轿中人也。"又尝与玉裁书曰："仆生平著述之大，以《孟子字义疏证》为第一，所以正人心也。"噫！是可以知先生矣。[163]

这是戴氏关于义理、考据、词章三者分界的"晚年定论"。

章学诚的学问三分说受戴震影响甚大，但由于学术路向有别，故两人的见解在大同之中仍有小异，章氏在1766年初晤戴震之后，曾有《与族孙汝楠书》曰：

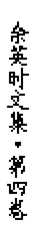
学问之途，有流有别。尚考证者薄词章；索义理者略征实。随其性近而多标独得，则服、郑训诂，韩、欧文章，程、朱语录，固已角犄鼎峙，而不能相下。必欲各分门户，交相讥议，则义理入于虚无，考证徒为糟粕，文章只为玩物。……惟自通人论之则不然。考证即实此义理，而文章乃所以达之之具。[164]

此书中"通人"当包括戴震和他本人在内。章氏以义理为主，考证与文章为辅，大体上近于戴氏晚年的持论。不过"考证即实此义理，而文章乃所以达之之具"则似为章氏个人对这个问题的进一步发挥。章氏对于三者之间的关系曾不断进行思考。他后来撰《原道》三篇即是为义理、考证、词章三家划分畛域而设。[165]《原道下》篇云：

义理不可空言也，博学以实之，文章以达之，三者合于一，庶几哉！周、孔之道虽远，不啻累译而通矣！[166]

《原道》成于1789年，足见章氏终身守此说不变。但他追溯此三种治学途径的起源则归结到人的性情。他说：

由风尚之所成言之，则曰考订、词章、义理；由吾人之所具言之，则才、学、识也；由童蒙之初启言之，则记性、作性、悟性也。考订主于学、



词章主于才，义理主于识，人当自辨其所长矣。记性积而成学，作性扩而成才，悟性达而为识，虽童蒙可与入德，又知斯道之不远人矣。……夫考订、词章、义理虽曰三门，而大要有二，学与文也。[167]

此种本于性情的分析是章学诚的特长，戴震则未尝道及。但此处最值得注意的是他最后竟又将三门约为"学"与"文"两途。这一点直接牵涉到义理与考据之间究属何种关系的问题。章氏屡言不能"空言义理"，必"博学以实之"，则义理并无真正的独立领域，而必须与考据合成一体。他之所以仍存义理与考据两目者，实与他分"由博返约"与"由约至博"两种治学方式有关。前者是戴震的途辙，即所谓"沉潜者循度数而徐达"，后者便是他本人的取径，即所谓"高明者由大略而切求"也。[168]不仅此也，这种说法还含有一层深意，即欲将考据一门从戴震的经学中解放出来，使之同可用之于史学与文学的范围之内，所以他在"史考摘要"中特立"考订"一目，并说：

考订之学，古无有也。……官师失守，百家繁兴，述事而有真伪，诠理而有是非。学者生承其后，不得不有所辨别，以专一是。而辨别又不可以空言胜也，则推此证彼，引事切理，而考订出焉。[169]

这是说明史学不能没有考据。他又在《与吴胥石简》中说：

古人本学问而发为文章，其志将以明道，安有所谓考据与古文之分哉！

并自注云：

天下但有学问家数，考据者，乃学问所有事，本无考据家。[170]

这不但强调词章也同样要本于考据，并推广考据为一切学问所共有。可见章氏论义理、考据、词章之间的关系，骤视之虽似承袭戴震的规模，细绎之则又未尝没有自出手眼之处。但章氏此书驳"考据与古文之分"是专以袁枚

(1716～1797)为攻击对象的。这里有必要略述袁氏的看法。袁氏从文学观点出发，因此对义理、考据、词章三者的关系具有不同的见解。他对义理问题大体抱存而不论的态度，故曰："讲学在宋儒可，在今不可；尊宋儒可，尊宋儒而薄汉、唐之儒则不可；不尊宋儒可，毁宋儒则不可。"[172]但是以考据与词章而言，则他断然尊词章而轻考据。他虽承认"德行"是"本"，文章是"末"的观念，然而他大胆地宣称：

> 六经者，亦圣人之文章耳。[173]

这可以说是"六经皆文"论，与章学诚的"六经皆史"论同为纠正当时经学考证的偏颇而发。他有时把文章称为"著作"，尝谓"著作"与考据的分别是：

> 一（著作）主创，一（考据）主因；一凭虚而灵，一核实而滞；一耻言蹈袭，一专事依傍；一类劳心，一类劳力。二者相较，著作胜矣。且先有著作而后有书，先有书而后有考据。以故著作者始于六经，盛于周、秦，而考据之学则后汉末而始兴也。[174]

袁氏以文学创新为其中心观念，故一方面提升"文章"为"著作"，使与六经相埒，另一方面则贬抑考据于无足轻重的位置。章学诚持史学观点，故不仅不能废考据，而且将考据范围扩大，溶入"学问"之中。[175]至于袁枚所最看重的"文章"，则章氏始终视之为"随时表其学问所见之具"[175]，在三者之中，最居末位。所以推本袁、章两人的分歧，实从文、史观点之异而来。唯章学诚虽攻击袁枚不遗余力，其议论与之相合或通者则往往而有。此层已为世所习知，故不具论。

姚鼐在1755年初识戴震于北京，服其经学考证，欲奉以为师。戴氏谦辞不受，缴还姚氏自称弟子之书。[176]后来姚氏成为桐城派古文巨子，并不断批评戴震及考证学派。但他早年曾与戴震往复论学，故他所持义理、考据、词章三分之说无疑也是受戴氏的启发而来。他说：

> 鼐尝谓天下学问之事有义理、文章、考证三者之分，异趋而同为不

可废。一途之中歧分而为众家，遂至于百十家同一家矣。人之才性偏胜，所取之径域又有能有不能焉。凡执其所能而毗其所不为者，皆陋也，必兼收之，乃足为善。[177]

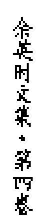
姚氏以"才性偏胜"言义理、考据、词章之分途，其说颇近章学诚，而不及章氏分解之细密。姚、章亦相过从，彼此之间当互有影响。但姚氏的专业在古文辞，因此他讨论这三者之间的关系有时便从文学的观点出发。他说：

余尝论学问之事有三端焉：曰义理也、考证也、文章也。是三者苟善用之，则皆足以相济；苟不善用之，则或至于相害。今夫博学强识而善言德行者，固文之贵也；寡闻而浅识者固又文之陋也。然而世有言义理之过者，其辞芜杂俚近如语录而不文；为考证之过者至繁碎缴绕而语不可了。当以文之至美而反以为病者何哉？其故由于自喜之太过而智昧于所当择也。[178]

此书显然是以文章为主，义理与考证不但都是供文章家驱遣的材料，而且二者离开了文章也不足以自存。这是姚氏所持的文学观点，与戴震和章学诚截然异趣，但与袁枚颇相近似。

姚鼐与戴、章两人最不相同之处则表现在义理与考据的关系这一问题上，特别是关于义理的界说方面。戴震晚年自负已得孔、孟、六经中的义理之真，故可以取代宋儒之说。他在1777年卒前不久致友人书，曾有"惟义理可以养心"之语。[179]此即指其晚年"自得之义理"而言。[180]章学诚也承认戴氏"自得之义理"有超出程、朱以外者，故曰："及戴著论性、原善诸篇，于天人理气，实有发前人所未发者，时人则谓空说义理，可以无作，是固不知戴学者矣。"[181]姚鼐则不然。他生值考证学极盛之世，自然不敢说宋儒解经一字不误，但他确认定程、朱已得孔、孟义理之大而精者。他说：

逮宋程、朱出，实于古人精深之旨所得为多，而其审求文辞往复之情亦更为曲当。……然今世学者乃思一切矫之，以专宗汉学为至，以攻驳程、朱为能……固大为学问之害。夫汉人之为言非无有善于宋，而当



从者也。然苟大小之不分，精粗之弗别，是则今之为学者之陋，且有胜于往者为时文之士守一先生之说而失于隘者矣。博闻强识以助宋君子之所遗，则可也；以将跨越宋君子，则不可也。[182]

他又说：

博学强识固所贵焉，而要必以程、朱之学为归宿之地。[183]

所以姚鼐不但以为考据也须为义理服务，而且他所谓"义理"基本上即是程、朱的义理。他断然地说：

戴东原言考证岂不佳？而欲言义理以夺洛、闽之席，可谓愚妄不自量之甚矣。[184]

从姚鼐的观点说，考据无论如何精到也只能在技术层面上补充程、朱义理之不足，而不可企图在原则上动摇其整体系统。关于这一点，当时其他在思想上比较守旧的学人也都具有同感。翁方纲（1733～1818）说：

近日休宁戴震一生毕力于名物之学，博且勤矣，然亦考订之一端耳。乃其人不甘以考订为事，而欲谈性道以立异于程、朱。[185]

这话简直与姚鼐如出一口。但在"道问学"风气的笼罩之下，翁氏在理论上也不得不推重考据的价值并引空谈义理为戒，故曰：

考订者，对空谈义理之学而言之也。[186]

学者正宜细究考订诂训，然后能讲义理也。宋儒恃其义理明白，遂轻忽《尔雅》、《说文》，不几渐流于空谈耶？[187]

然而在实践上他仍奉程、朱义理为治学的最高准绳。所以他在《考订论》（共九篇）中坚持考订最后必须折中于义理——程、朱的义理。后来姚鼐的弟子



方东树(1772～1851)著《汉学商兑》,全面地攻击乾嘉考证学,即以此为其主旨所在。他说:

> 若谓义理即在古经训诂,不当歧而为二;本训诂以求古经,古经明而我心同然之义理以明,此确论也。然训诂不得义理之真,致误解古经,实多有之。若不以义理为之主,则彼所谓训诂为二而废之。有时废之时,乃致是求义理之真,而去其谬妄穿凿、迂曲不可信者耳![179]

姚、翁、方诸人以义理为主、考据为辅,表面上看来很近于戴震与章学诚的观点,但深一层观察,则他们所谓的义理只以程、朱所发明者为限,此外更不承认天地间尚有任何可与程、朱相异的义理,这就和戴震与章学诚的主张完全相反了。戴、章两人都认为考据(或学问)的最后目的是重新发现古人义理——"道"——的真面目,其基本心态不是保守的而是创辟的。故戴震强调"志存闻道,必空所依傍";章学诚撰《原道》,他自许"其所发明,实从古未凿之宝"[180]。

戴震与章学诚关于义理的观点不但为保守的程、朱派所非难,而且更受到考据学家的普遍排斥,但是这两个反对派立论的基本假定则完全不同。戴震卒后,洪榜(1745～1779)撰《戴先生行状》,载戴氏《与彭进士允初书》。这是戴氏发挥他"自得之义理"的一篇重要论著。当时朱筠(1729～1781)便主张删去此书。他说:

> 状中所载答彭进士书,可不必载。性与天道,不可得而闻,何图更于程朱之外复有论说乎?戴氏所可传者不在此。[181]

近代学者往往误会朱筠反对载此书的用意,以为他和姚鼐、翁方纲一样,不允许戴氏在义理方面与程、朱立异。其实朱氏并不是维护程、朱义理的无上权威,而是从极端的考据观点出发,认为一切义理都是"空谈",程、朱既已误之于前,戴氏不必再蹈覆辙于后。洪榜在答朱筠书中曾推测朱氏有三种可能反对的理由,其第二项云:



其一谓经生贵有家法，汉学自汉、宋学自宋。今既详度数、精训诂，乃可不复涉及性命之旨。返述所短，以掩所长。[1]

洪氏此说实已勘中朱氏的隐情。因为程、朱义理当时仍是清廷的"正学"，朱氏自不便明言及此也。关于这一点，章学诚在无意之间提供了最坚强的直接证据。章氏在《答邵二云书》中说：

时在朱（筠）先生门，得见一时通人，虽大扩生平闻见，而求能深识古人大体，进窥天地之纯，惟戴可与几此。而当时中朝荐绅负重望者，大兴朱氏（筠）、嘉定钱氏（大昕）实为一时巨擘。其推重戴氏，亦但云训诂名物、六书九数，用功深细而已。及见原善诸篇，则群惜其有用精神耗于无用之地。仆当时力争朱先生前，以谓此说买椟而还珠，而人微言轻，不足以动诸公之听。[2]

足见朱筠后来反对在《行状》中载《与彭进士允初书》是和他当初惋惜戴震撰《原善》诸篇出于同一动机：义理根本就是"无用之地"，唯有考据所得才有"可传"的价值。章学诚此书还透露出一个更重要的消息，即戴、章两人（特别是戴氏）从事义理工作，其最大的压力反而是来自考证学派的"巨擘"，如朱筠和钱大昕诸人。在这些考证专家的心目中，义理不过虚存其目，真正的学术则只有考据一门而已。钱大昕说得最斩截：

有文字而后有训诂，有训诂而后有义理。训诂者，义理之所由出，非别有义理出乎训诂之外者也。[3]

训诂之外既无义理，则义理本无自性。这就毋怪乎朱筠、钱大昕诸人要说戴氏《论性》、《原善》诸篇是"空说义理，可以无作"了。姚鼐、翁方纲等旧义理派正式攻击戴氏大抵都在他的身后。他们在学术上既不是当时的主流派，在思想上也缺乏新见地，故纵使曾当面与戴氏有所争议，也不足以动摇他的自信。姚鼐自言"往者在都中与戴东原辈往复尝论此事……非不自度其力小而孤，而义不可以默焉耳"[1]，可为明证。但朱筠、钱大昕等"中朝荐绅负

重望者”一再轻视戴震的义理之学，则在他的心理上必然构成极严重的威胁。戴氏与段玉裁反复讨论义理、考据、词章之间的主从问题，并且明说“以六书九数等事尽我，是犹误认轿夫为轿中人”，显然是针对考证派压力所表现的一种强烈反应。他生前以至死后在思想上所遇到的最大敌人不是宋代的旧义理，而是清代的新考据，这是毫无可疑的。

义理、考据、词章三者之间的关系是清代学术思想史上独特的新问题。厘清了各家对于这个问题所持的基本看法，我们才能明白清代中叶以来的思想分野。

“六经皆史”

“六经皆史”是章学诚所提出的命题。但由于此说在清代中叶学术思想史上发生了承先启后的重要作用，因此有必要略加阐释。

作为一个学术运动的纲领而言，“六经皆史”是承顾炎武以来“经学即理学”的纲领而起。顾氏的纲领发展至戴震，已登峰造极。“经学即理学”的基本假定是“道在六经”；而六经则必经训诂考证而后明。这就等于说“道”是完全垄断在当时一群经学考证者的手中了。章学诚的专业是所谓“文史校雠”，尤以史学为主，因为他自信“于史学盖有天授”，而考订训诂“皆非所长”[195]。如果“六经”以外无“道”，则从事文史之业的人便永远没有见“道”之望了。在毕生以求“道”为目标的章氏而言，这是一个决不能接受的假定。章氏在1766年初晤戴震之后颇为此问题所困扰。他当时虽然不完全同意戴氏的论点，但学力未充，无法正面反驳。自1788年始，章氏因编《史籍考》的机缘，得读大量史著，见解遂臻成熟。他在《报孙渊如书》中说：

> 承询《史籍考》事，取多用宏，包经而兼采子、集……愚之所见，以为盈天地间，凡涉著作之林皆是史学，六经特圣人取此六种之史以垂训者耳，子、集诸家，其源皆出于史。[196]

这是章氏“六经皆史”说的初步陈述，其含义尚不十分清晰。值得特别注意

的是他在这里所用“著作”与“史学”两个名词都是十分郑重的。“著作”又称“著述”或“撰述”，是学者深造自得后的成品，即所谓有“别识心裁”而“成一家之言”者。“史学”一词章氏尤不轻以许人，故曰：“整辑排比，谓之史纂；参互搜讨，谓之史考；皆非史学。”[197] 又曰：“吾于史学，贵其著述成家。”[198] 近人误会章氏原文，以“一切文字遗存都是史料”之意解之，失之远矣。

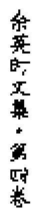
章氏《文史通义》开宗明义第一句就说：

> 六经皆史也。古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。[199]

这是“六经皆史”说的一个总纲，有承先与启后两个方面。就承先言，“古人未尝离事而言理”仍继续了“经学即理学”的精神，即认为义理不能空谈。但是就启后言，“经”尚非究竟义，而必须归结于“史”。这又是对“经学即理学”的一种否定。不仅此也，章氏所谓“史”并不是通常所谓历史，更不是史料，而有特殊含义，即“先王之政典”。夏、商、周三代的“政典”都出专掌文献典制的“史”之手，如府史、内史、外史、太史、小史、御史之类。所以他说：“学者崇奉六经，以谓圣人立言以垂教；不知三代盛时，各守专官之掌故，而非圣人有意作为文章也。”[200] 以六经分别论之，则“《易》掌太卜，《书》藏外史，《礼》在宗伯，《乐》隶司乐，《诗》领于太师，《春秋》存乎国史”[201]。换句话说，六经是三代圣王网维天下所遗留下来的正式档案纪录，但经过孔子整理，发明其“义”，以“垂训”后世而已。在这个特定的意义上，章氏遂进而宣称六经并不是“载道”之书，而是“器”：

> 道不离器，犹影不离形。后世服孔子之教者自六经，以谓六经载道之书也，而不知六经皆器也。……夫子述六经以训后世，亦谓先圣先王之道不可见，六经即其器之可见者也。[202]

“道”是先圣先王治天下之“事”，已随时间的流变而俱往，故不可见。可见者只是“先王得位行道，经纬世宙之迹”[203]，即是六经。“六经皆迹”、“六经皆史”、“六经皆器”，意思都是相通的。他之所以用“器”字，是取“形而上者谓



之道，形而下者谓之器”之义，其目的便是要强调六经本身不是“道”，也不“载道”。这样一来，他就把当时经学考证派对“道”的专利权彻底摧破了。

“六经皆史”之说既立，则“经”也不能完全摆脱时间性。他说：

> 夫道备于六经，义蕴之匿于前者，章句训诂足以发明之；事变之出于后者，六经不能言，固贵约六经之旨而随时撰述，以究大道也。[204]

这是明说六经中仅有古代之“道”，而不能包括“事变之出于后者”。故依章氏之见，同时经学考证家如戴震之流纵精究“六经”，也不过仅能“发明”属于上古部分的“道”而已。可见章氏“六经皆史”之说是和他对“道”的认识分不开的。他说：“三人居室，而道形矣”，又说“众人不知其然而然，即道”[205]，显然是把“道”了解为“人事”在时间中的不断流变。易言之，道存在于人类社会的自然发展之中，故永无息止之一日。但是社会的自然发展并不是杂乱无章的，其中表现出一定的秩序，圣人便是发现此种“秩序”的人。故又曰：“道无所为而自然，圣人有所见而不得不然。”[206] 必须掌握到章氏这一历史哲学的核心，我们才能彻底明白“六经皆史”的含义。他在《浙东学术》中说：

> 三代学术，知有史而不知有经，切人事也；后人贵经术，以其即三代之史耳；近儒谈经，似于人事之外别有所谓义理矣。浙东之学，言性命者必究于史，此其所以卓也。

这一段话包含了两个部分：第一部分指出六经的重要性不在其中所含的抽象义理，而在其“切人事”，因为“道”即寓于“人事”流变——也就是“史”——之中。但六经不能概括史的全程，只不过是“三代之史”。这是从反面来界定“六经皆史”，即“史不尽于六经”，必如此下转语，此一理论的全幅含义始显露无遗。章氏当时深恐“此种议论骇俗下耳目，故不敢多言”[207]，所以关于此一命题，章氏背面所未言者实远比他正面已言者为重要。

第二部分则是根据“六经皆史”说来批判一般经学考据家的脱离现实。道不在人事之外，六经充其量不过是三代的“人事”。现在经学家误把六经

当作先王先圣的"空言"(义理)来研究,自然是不得要领了。至于"浙东之学,言性命者必究于史,此其所以卓也"一语,则主要是章氏的"夫子自道"。他在《浙东学术》一文中明说:

> 浙东之学,虽源流不异,而所遇不同。故其见于世者,阳明得之为事功,蕺山得之为节义,梨洲得之为隐逸,万氏兄弟得之为经术史裁。授受虽出于一,而面目迥殊,以其各有事事故也。

其中除言万氏兄弟涉及史裁之外,其余皆"各有事事",何能说"言性命者必究于史"乎?唯有章氏本人专门从事于"文史校雠"之业,平生著述之最大者亦名之为《文史通义》。这才真是通过史学来究明"义理"。他自负能超越当时经学家的便在这里。他说:

> 余仅能议文史耳,非知道者也。然议文史而自拒文史于道外,则文史亦不成为文史矣。因推原道术,为书约十三篇,以为文史缘起,亦见儒之流于文史,儒者自误以为有道在文史外耳。[208]

章氏此说似谦而实傲,正谓当时考据家的六经不足以尽"道",唯有他的文史之学才是明"道"的正轨。《姑孰夏课》包括《易教》、《原道》、《原学》、《经解》十二篇(各上、中、下三篇)在内,恰是《文史通义》内篇的中心文字。

小引中"儒之流于文史"一语,其重点实在"史"上。此与章氏在别处所言"经之流变必入于史"[ ]命义相同,适可互证。六经是古代之史,仅足以见"道"在古代的发展,如果要认识"道"的全貌则不能不求于六经以后之史。所以章氏重视后世之史犹在六经之上。把这个观点推至其逻辑的结论,则历史愈接近当前便愈重要。《史释》篇说:

> 传曰:"礼,时为大。"又曰:"书同文。"盖言贵时王之制度也。学者但诵先圣遗言而不达时王之制度,是以文为鞶帨絺绣之玩而学为斗奇射覆之资,不复计其实用也。……故无志于学则已;君子苟有志于学,则必求当代典章以切于人伦日用,必求官司掌故而通于经术精微,则学

> 为实事而文非空言,所谓有体必有用也。不知当代而言好古,不通掌故而言经术,则鞶帨之文,射覆之学,虽极精能,其无当于实用也审矣。

此处不但以当代典章、官司掌故通于经术之精微,而且列为学者首要之务。这正是因为他把"时王制度"看作"道"的最新发展。从求"道"的观点言,"通经"当然比单纯的"好古"更为重要。通今才能致用,这就涉及"经世"的问题,也是"六经皆史"说的一个基本组成部分。《浙东学术》云:

> 史学所以经世,固非空言著述也。且如六经同出于孔子,先儒以为其功莫大于《春秋》,正以切合当时人事耳。

"经世"必究心于史,尤须注重当代之史,这是明清学人的共同看法。[24]章氏不但继承了儒家的"经世"传统,而且进一步把它加以理论化,纳入"六经皆史"说的系统之中了。就这一点说,他在清代思想史上确有创造性的贡献。

但章氏的"六经皆史"说也有其时代的限制,即在其中所隐含的一种权威主义的思想倾向。"六经皆先王之政典"自然是一个有根据的历史论断。但是章氏把这一论断逆用之于当代之史。竟使儒家经学的大义发生了极大的颠倒。因为依照他的说法,"时王之制度"便尤然成为当代的"六经"了。这种权威主义思想最明显地表现在他对"德"与"位"的看法上面。他说:

> 孟子曰:"孔子之谓集大成。"今言集大成者为周公,毋乃悖于孟子之指欤?曰:集之为言,萃众之所有而一之也。自有天地而至唐、虞、夏、商,皆圣人而得天子之位,经纶治化,一出于道体之适然;周公成文、武之德,适当帝全王备,殷因夏监,至于无可复加之际,故得借为制作典章,而以周道集古圣之成,斯乃所谓集大成也。孔子有德无位,即无从得制作之权,不得列于一成,安有大成可集乎?[25]

此处章氏明明认定只有居帝王之"位"的人才有"制作之权"。根据这个理论,则道统即出于治统,这几乎和清初李光地(1642～1718)的见地如出一辙了。幸而章氏尚说过:"学于众人,斯为圣人。"又说:"自古圣人皆学于众人

之不知其然而然。"[2-2]稍稍减轻了一些权威主义的气味。但道统出于治统之说足以使儒家批判现实的精神荡然无存,则终是不可否认的。章氏如此立论或非出于自觉,不过我们正可以从这种地方看出清代专制政治对他的"六经皆史"说发生了多么深刻的影响。

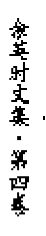
章氏的"六经皆史"说还反映了当时学术史上一个新的发展,而史学逐渐独立自主,并有与经学分庭抗礼之势。"六经皆史"的理论显然含有化经为史之意,在章氏生前已引起争议。章氏《上朱中堂世叔书》(即朱珪)云:

> 近刻数篇呈诲,题似说经,而文实论史。议者颇讥小子攻史而强说经,以为有意争衡,此不足辩也。……且古人之于经史,何尝有彼疆此界,妄分孰轻孰重哉!小子不避狂简,妄谓史学不明,经师伏、孔、贾、郑,只是得半之道。《通义》所争,但求古人大体,初不知有经史门户之见也。[13]

此书撰于1796年,所刻者当是《文史通义》内篇卷一诸文,即讨论"六经皆史"的中心作品,可见同时经学家已认为章氏专业既在史学,便不应涉及经学,而"六经皆史"之说则是有意与经学家争衡。章氏虽说"不知有经史门户之见",但他在别处曾明说"六经初不为尊称"[2-4],此处又谓经师不知史学,"只是得半之道",其有意于打破经高于史的传统偏见也是无可否认的。不仅章氏为此,钱大昕也曾极力为史学争地位。钱氏经史淹贯,一时无两;平时持论且与惠栋、戴震诸人颇相桴鼓。然而他的学术造诣终以史部最为精到,因此也不免感受到经学家的压力。戴震平日甚至公开地说他是第二人,而以第一人自居。[21]这一评价一方面隐指"义理"与"考据"之争[21],但一方面也反映出经学与史学的对峙。他曾说:

> 自惠(栋)、戴(震)之学盛行于世,天下学者但治古经,略涉三史;三史以下,茫然不知,得谓之通儒乎?[16]

这种议论和章学诚所谓经师仅得"道"之半如出一口。钱氏关于经史问题最坦率的意见则见于他晚年(嘉庆五年,1800)为赵翼《廿二史札记》所写的序



文。“序”略云：

> 经与史岂有二学哉！昔宣尼赞修六经，而尚书、春秋实为史家之权舆。汉世刘向父子校理秘文为六略，而世本、楚汉春秋、太史公书、汉著纪列于春秋家，高祖传、孝文传列于儒家，初无经史之别。厥后兰台、东观，作者益繁，李充、荀勖等创立四部，而经史始分，然不闻陋史而荣经也。自王安石以猖狂诡诞之学，要君窃位，自造三经新义，驱海内而诵习之，甚至诋春秋为断烂朝报。章、蔡用事，祖述荆、舒，屏弃通鉴为元祐学术，而十七史皆束之高阁矣。嗣是道学诸儒讲求心性，惧门弟子之泛滥无所归也，则有诃读史为玩物丧志者，又有谓读史令人心粗者。此特有为言之，而空疏浅薄者托以借口。由是说经者日多，治史者日少。彼之言曰：经精而史粗也，经正而史杂也。予谓经以明伦，虚灵玄妙之论似精实粗也；经以致用，迂阔深刻之谈似正实非正也。……若元、明言经者，非剿袭稗贩，则师心妄作，即幸而厕名甲部，亦徒供后人覆瓿而已，奚足尚哉！

这篇序文表面上是指责宋、元、明三代重经轻史的偏见，实际上则是向当时一群经学考证家，提出严重的抗议。钱氏虽不持“六经皆史”之说，但“经史不二”或“经史无别”的论点则将“史”提升至与“经”完全相等的地位。钱、章两氏在这一点上显然是殊途同归的，所以此序可以看作清代史学家的“独立宣言”，它和章学诚论“六经皆史”诸篇都是清代中期学术思想史上具有划时代意义的重要文献。

最后，关于章学诚“六经皆史”说的起源问题也应该稍加说明。近人曾努力寻求此说的原始。综合各家所得，最早可追溯到隋代王通的《中说》（卷一《王道》篇），宋代则刘道原《通鉴外纪》（《自序》）与陈傅良《止斋先生文集》[218]也有类似的讲法。明、清以下说者尤众，其最著者有宋濂《龙门子凝道记》（卷下《大学微》）、王阳明《传习录》（卷一）、李贽《焚书》（卷五“经史相为表里”条）、王世贞《艺苑卮言》（卷一）、胡应麟《少室山房笔丛》（卷二）、顾炎武《日知录》（卷三“鲁颂、商颂”条）、袁枚《随园文集》（卷十《史学例议序》）诸家。

但是细稽以上所列举诸说原文，大抵仅片言只语，不易确定其意义，章学诚不是一个渊博的学者，但未必曾细读上述诸书，而且他自承记忆力甚

差，纵读过也未必一一留下深刻的印象。所以这种探源工作并不能解决思想史上的基本问题。不过章氏既以清代陆、王的正传自命，则王阳明《传习录》对他不能完全没有影响。《传习录》卷一云：

> 爱曰：先儒论六经，以春秋为史，史专记事，恐与五经事体终或稍异。
>
> 先生曰：以事言谓之史；以道言谓之经。事即道，道即事。春秋亦经，五经亦史；易是包牺氏之史，书是尧、舜以下史，礼乐是三代史，其事同，其道同，安有所谓异？又曰：五经亦只是史，史以明善恶、示训戒。善可为训者时存其迹以示法，恶可为戒者存其戒而削其事以杜奸。

阳明"五经亦史"之论对章氏必有所启发，是不容置疑的。但是阳明认为"史"的功用主要在于"明善恶、示训戒"，这却显然不是章学诚"六经皆史"说的重点所在。更重要的，阳明说"以事言谓之史，以道言谓之经"，可见他仍未完全摆脱"道在六经"的传统观念。章氏则谓"守六籍以言道，则固不可与言夫道"[21]、"事变之出于后者，六经不能言"，又说"六经初不为尊称"。这些论断都比阳明为激进。阳明"事即道，道即事"之说虽颇合乎章氏"六经皆史"的旨趣，但在时间上仍限于三代及三代以前。三代以下之"道"究何所依托，阳明则未加申论。章氏以"道"在历史进程中不断展现的理论，其重点却正是放在"事变之出于后者"的上面。所以章氏之说至少也应看作是阳明观点的重大发展，而不是它的简单翻版。阳明"五经即史"说的直接承继者是李贽。李氏之言曰：

> 经史一物也。史而不经，则为秽史矣，何以垂戒鉴乎？经而不史，则为说白话矣，何以彰事实乎？故《春秋》一经，春秋一时之史也。《诗经》、《书经》，二帝三王以来之史也。而《易经》又示人以经之所自出，史之所从来，为道屡迁，变易匪常，不可以一定执也。故谓六经皆史可也。[22]

若仅以字面言，则"六经皆史"一语确由李贽最先提出。但李氏其实只是重

复阳明“史以重训戒”的说法，尤不能与章氏的“六经皆史”说等量齐观。何况章氏得见《焚书》的可能性更是微乎其微呢！

总之，章氏的“六经皆史”说基本上是在一定的历史条件下产生的，它是“经学即理学”的理论在清代中叶发展成熟以后所激起的一个反命题，也是陆、王系统经过“道问学”化以后所呈现的一种新面貌，从这一点说，它在清代学术思想史上承先启后的意义是无法否定的。

注 释

[1] 《朱文公文集》卷五十四。

[2] 《象山先生全集》卷三十四《语录上》。

[3] 虞集《道园学古录》卷三十四《临川先生吴公行状》引。

[4] 见《阳明全书》卷三十二《年谱》正德六年正月条。

[5] 见《阳明全书》卷三《传习录下》“以方向尊德性”条。

[6] 《阳明全书》卷七《博约说》。

[7] 见《象山先生全集》卷三十六《年谱》淳熙二年条所引。

[8] 见《宋元学案》卷五十八《象山学案》。

[9] 见《鲒埼亭集》外编卷十四《淳熙四先生祠堂碑文》。

[10] 《东西均·道艺》。

[11] 见《青原山志略》方氏撰“凡例”所引。

[12] 见《宗论》五卷三《祖堂出栖禅寺藏经阁记》。

[13] 见《宗论》二卷一《示范启明》。

[14] 《宗论》三卷三。

[15] 《海日楼札丛》卷五、“近世禅学不振，由不读儒书之过”条。

[16] 《明季滇黔佛教考》卷二。

[17] 见《戴震文集》卷九《与是仲明论学书》。

[18] 《困知记》卷一。

[19] 《孟子字义疏证》，卷上“理”字条。

[20] 《潜研堂文集》卷十七，杂著一“策问”。

[21] 《论语通释》“释多”条。

[22] 《文史通义》内篇二《书朱陆篇后》。

[23] 《龚自珍全集》第三辑《江子屏所著书序》。

[24] 《鲒埼亭集》卷十二《亭林先生神道表》。

[25] 《亭林文集》卷三。

[26] 见《阳明全书》卷二十二外集四《五经臆说序》。

[27] 见《明儒学案》卷四十七《诸儒中一》。

[28] 《困知记》卷二。

[29] 《魏晋玄学论稿·王弼之周易论语新义》。

[30] 《弘道书》卷上《道脉谱论》。

[31] 《震川先生集》卷九。

[32] 《初学集》卷二十八《新刻十三经注疏序》。

[33] 《青原山志略》"凡例""书院"条。

[34] 《青原山志略》卷三《仁树楼别录》。

[35] 《陈确集》别集卷十四《大学辨》。

[36] 《陈确集》别集卷十四《翠薄山房帖》。

[37] 《陈确集》别集卷十五《答查石丈书》。

[38] 《西河文集》"书"卷七

[39] 《亭林文集》卷四《答李子德书》。

[40] 《戴震文集》卷九《与是仲明论学书》。

[41] 《戴震文集》卷十《古经解钩沈序》。

[42] 《潜研堂文集》卷二十四《臧玉琳经义杂序》。

[43] 《宋元学案》卷一《安定学案》。

[44] 《论语·阳货》。

[45] 《论语·述而》。

[46] 《国故论衡·原经》。

[47] 《象山先生全集》卷二《与王顺伯》。

[48] 《明儒学案》卷三十三。

[49] 《王龙谿先生全集》卷十四《贺中丞新源江公武功告成序》。

[50] 《王龙谿先生全集》卷十四《赠梅宛溪擢山东宪副序》。

[51] 《明儒学案》卷五十八《东林一》。

[52] 《明儒学案》卷六十《东林三》。

[53] 《明儒学案》卷五十八。

[54] 《亭林文集》卷四《与人书二》。

[55] 《亭林文集》卷四《与人书二十五》。

[56] 《二曲集》卷十六《书牍上·答顾宁人先生》。

[57] 《二曲集》卷十四《盩厔答问》。

[58] 《二曲集》卷七《体用全学》。

[59] 《明儒学案》卷六十一《东林四》。

[60] 《鲒埼亭集》卷十一《梨洲先生神道碑文》。

[61] 同上。

[62] 《鲒埼亭集》卷二十二《黄文肖堂墓版文》。

[63] 王敔《姜斋公行述》，收在《船山遗书》卷首。

[64] 《读通鉴论》卷六。

[65] 《文史通义》内篇二《浙东学术》。

[66] 李塨、王源《颜习斋先生年谱》卷上“丁巳四十三岁条”。

[67] 《存学编》卷一《明亲》。

[68] 《颜习斋先生言行录》卷下《世情第十七》。

[69] 亦见《左传·文公七年》。

[70] 《存学编》卷一《学辨一》。

[71] 《颜习斋先生年谱》卷上“二十三岁”条按语。

[72] 《存学编·郭金城序》所引。

[73] 《颜习斋先生言行录》卷下《世情第十七》。

[74] 《颜习斋先生年谱》卷下“五十八岁”条。

[75] 《恕谷后集》卷十三《醒斋文集序》。

[76] 《李恕谷先生年谱》卷二。

[77] 《颜习斋先生年谱》卷上“三十五岁”条。

[78] 《戴震文集》附录：《戴先生行状》。

[79] 《太炎文录》卷一《释戴》。

[80] 《潜研堂文集》卷二十五《世纬序》。

[81] 《述学别录·与巡抚毕侍郎书》。

[82] 《述学别录·与朱武曹书》。

[83] 《正蒙·大心篇》。

[84] 《二程遗书》卷二十五《伊川先生语十一》。

[85] 《传习录》卷中《答欧阳崇一》。

[86] 《王龙溪语录》卷二《书婺源同志会约》。

[87] 《王龙溪语录》卷五《与阳和张子问答》。

[88] 《王廷相哲学选集》，“雅述”上篇。

[89] 《明史》卷二八二《吕柟传》。

[90] 《明儒学案》卷八《河东学案二》。

[91] 《困知记》卷五附录《答欧阳少司成崇一》。

[92] 《朱子语类》卷三十四"论语十六,盖有不知而作之者章"。

[93] 《盱坛直诠》下卷。

[94] 《明儒学案》卷三十四《泰州三》。

[95] 《刘子全书》卷四十下《蕺山年谱》六十六岁冬十一月条下附注。

[96] 同上,六十六岁十二月条。

[97] 《刘子全书》卷二十九《论语学案》"多闻择善、多见而识"条。

[98] 《明儒学案》卷六十二《蕺山学案·语录》。

[99] 以上均见《张子正蒙注》卷四《大心篇》。

[100] 《张子正蒙注》卷九《乾称篇下》。

[101] 《思问录》"内篇"。

[102] 《读四书大全说》卷一。

[103] 《亭林文集》卷四《与友人书二》。

[104] 《孟子字义疏证》卷下"权"字条。

[105] 《孟子·离娄下》。

[106] 《论语·卫灵公》:"赐也,女以予为多学而识之者与?"对曰:"然,非与?"曰:"非也,予一以贯之。"

[107] 《论语·为政》:"学而不思则罔,思而不学则殆。"

[108] 参看"从尊德性到道问学"节。

[109] 《朱子语类》卷三十三"论语十五,雍也篇四"。

[110] 《明儒学案》卷二《崇仁学案二》引《居业录》。

[111] 《朱子语类》卷三十三"论语十五,雍也篇四"。

[112] 《明儒学案》卷五"白沙学案"序。

[113] 《一斋集·谬言》。

[114] 《白沙子全集》卷三《书·与林友》。

[115] 《白沙子全集》卷三《复赵提学佥宪》。

[116] 《王文成公全书》卷七《博约说》。

[117] 同上,卷一《传习录上》。

[118] 《论语集注》卷三《雍也》。

[119] 《王心斋先生遗集》卷二。

[120] 《盱坛直诠》上卷

[121] 《焦氏笔乘续集》卷一《读论语》。

[122] 《潜园集》卷四十二《古城答问》。

[123] 《朱子语类》卷二十七"论语九,里仁篇下"。

[124] 《雅述》上篇。

[125] 《论语学案》二。

[126] 《论语学案》二"多学而识"条。

[127] 《通雅》卷首之二"读书类略提语"。

[128] 《通雅》"自序"。

[129] 《升庵全集》卷十五。

[130] 《朱子语类》卷十一。

[131] 同上。

[132] 《亭林文集》卷三《与友人论学书》。

[133] 同上。

[134] 《日知录》卷九"博学于文"条。

[135] 同上,"夫子之言性与天道"条。

[136] 《皇朝经世文编》卷二"学术"。

[137] 《孟子字义疏证》卷下"一贯"条。

[138] 参见"闻见之知与德性之知"节。

[139] 《孟子字义疏证》卷下"一贯"条。

[140] 同上。

[141] 《孟子正义》卷八《离娄章句下》。

[142] 《文史通义》内篇二《朱陆》。

[143] 《文史通义》内篇二《浙东学术》。

[144] 《文史通义》内篇四《申郑》。

[145] 见《章氏遗书》卷十八"文集三"《邵与桐别传》及章贻选注语。

[146] 《文史通义》内篇二《博约中》。

[147] 《文史通义》外篇三《家书三》。

[148] 《文史通义》内篇二《博约下》。

[149] 《文史通义》内篇二《朱陆》。

[150] 《弘道书》卷上。

[151] 《文史通义》外篇二。

[152] 《二程语录》卷十一。

[153] 同上。

[154] 《阳明全书》卷二。

[155] 遗书"文辞章"。

[156] 《戴震文集》卷九。

[157] 同上。

[158] 《戴震文集》卷十一。

[159] 段玉裁《戴东原先生年谱》卷末所引。

[160] 《文史通义》外篇三《与陈鉴亭论学》。

[161] 《戴东原先生年谱》卷末所引。

[162] 原在《戴震文集》卷九，现收入《孟子字义疏证》。

[163] 经韵楼刊本《戴东原集》序。

[164] 《章氏遗书》卷二十二"文集七"。

[165] 见《文史通义》外篇三《与陈鉴亭论学》。

[166] 《文史通义》内篇二。

[167] 《文史通义》外篇三《答沈枫墀论学》。

[168] 参看"博与约"节。

[169] 见《章氏遗书》逸篇。

[170] 《文史通义》外篇三。

[171] 《随园文集》卷二十一《宋儒论》。

[172] 《随园文集》卷十八《答惠定宇书》。

[173] 《随园文集》卷三十九《散书后记》，参看《随园诗话》卷六及补遗卷三。

[174] 他有时甚至以"学问"代替"考据"，使考据升级。见《文史通义》内篇二《原学下》。

[175] 见《文史通义》外篇三《与林秀才》。

[176] 见《戴震文集》卷九《与姚孝廉姬传书》。

[177] 《惜抱轩文集》六《复秦小岘书》。

[178] 《惜抱轩文集》四《述庵文钞序》。

[179] 《皇朝经世文编》卷二"学术二"戴祖启《答衍善问经学书》。关于戴祖启与戴震的交情之深厚，见钱大昕《潜研堂文集》卷四十六《国子监学正戴先生墓志铭》。

[180] 见焦循《雕菰集》卷七《申戴》。

[181] 《文史通义》内篇二《书朱陆篇后》。

[182] 《惜抱轩文集》六《复蒋松如书》。

[183] 《惜抱尺牍》五。

[184] 《惜抱尺牍》六。

[185] 《复初斋文集》卷七《理说驳戴震作》。

[186] 《复初斋文集》卷七《考订论》。

[187] 同上，《与程无门平钱、戴二君议论旧章》。

[188] 《汉学商兑》卷中之下。

[189] 《文史通义》外篇三《与陈鉴亭论学》。

[190] 见江藩《汉学师承记》卷六《洪榜》。

[191] 同上。

[192] 见《章氏遗书》逸篇。

[193] 《潜研堂文集》卷二十四《经籍纂诂序》。

[194] 《惜抱轩文集》六《复蒋松如书》。

[195] 见《文史通义》外篇三《家书二》。

[196] 《文史通义》外篇三。

[197] 同上，内篇二《浙东学术》。

[198] 同上，外篇三《家书三》。

[199] 同上，内篇一《易教上》。

[200] 《文史通义》内篇五《史释》。

[201] 《校雠通义》内篇一《原道》；亦见《文史通义》内篇一《原道中》。

[202] 《文史通义》内篇一《原道中》。

[203] 同上，《易教上》。

[204] 同上，《原道下》。

[205] 同上，《原道上》。

[206] 同上。

[207] 同上，外篇三《报孙渊如书》。

[208] 《章氏遗书》卷二十九外集二《姑孰夏课甲编小引》。

[209] 《文史通义》外篇三《与汪龙章书》。

[210] 参看"经世致用"节。

[211] 《文史通义》内篇一《原道上》。

[212] 同上。

[213] 《章氏遗书》卷二八外集一。

[214] 《文史通义》内篇一《经解下》。

[215] 见江藩《汉学师承记》卷三《钱大昕传》。

[216] 参看"义理·考据·词章"节。

[217] 江藩《汉学师承记》。

[218] 卷四十《徐得之左氏国纪序》。

[219] 《文史通义》内篇一《原道中》。

[220] 《焚书》卷五"经史相为表里"。

参考文献举要

一、本篇主要根据各家专集勾勒而成,所引原文均已随处注明书名卷数。间有转引数条亦已查核原书,以免讹误。故原始文献此处概不重出,俾省篇幅。

二、本篇以清代学术思想史上之重要论题为主,即章学诚所谓"因事命篇"。各篇撰写则兼采温纳主编《观念史大辞典》(Philip P. Wiener,ed., *Dictionary of the History of Ideas - Studies of Selected Pivotal Ideas*,4 Vols,Charles Scribners' Sons,1972)的处理方式,即选择若干主要论题,予以较有系统的叙述。重要思想家与思想流派则分别系于各论题之下,不另立专目。但本篇所选论题,除"六经皆史"一节外,均未有研究性的专书或论文可资依据。事属草创,前无所承,故以下所列文献,大体皆仅足供间接参考。事非得已,读者谅之。

三、本篇所选论题以能突出清代学术思想的发展主流为标准,不取赅备无遗。故所择各论题之间皆具内在之关联。以中国传统著作体裁言,本篇宿师章学诚"撰述欲其圆而神"之意;以西方现代治思想史的途径言,则略近洛孚觉艾(Arthur O. Lovejoy)所提倡的"单元观念丛"(unit - ideas)。参考文献的去取亦力求与论述内容相应,不足以言完备。

四、本篇以清代为论述范围,但思想史无法截然以朝代划限,清代学术思想的重要发展无不导源于明代以至宋代。若不穷究其源,清学在中国思想史上的意义即无从彰显,故本篇大体以宋、明为上限,尤注重明代中叶以后的思想变迁。下限则较为明确,即止于19世纪初叶乾、嘉考证学的终结。此下中国思想史进入近代阶段,不属本篇范围。参考文献亦大致以此为断限,但于清代较详,于以前较略,庶不致轻重失当。

五、近人研究清代思想史甚多,专治宋明儒学者亦不少,故关于清学与宋、明传统之间的关系,有种种不同的解释。参考文献则择其较有代表性者,兼收并存之,不必皆与本篇所持观点相合。其中且不乏与本篇旨趣相左者。读者博览诸家,则可以见学术异同,不为本篇之观点所囿。

中　文

洪斌等编，方苞订正：《孙夏峰先生年谱》，丛书集成本。

张穆：《顾亭林先生年谱》，收入存萃学社论集，《顾亭林先生年谱汇编》本，香港：崇文书店，1975；《阎潜丘先生年谱》，香港：崇文书店，1971。

章炳麟：《检论》（卷四《通程》、《议王》、《正题》、《清儒》诸篇），章氏丛书本。

《太炎文录初编》（卷一《释戴》），章氏丛书本。

刘师培：《汉宋学术异同论》，《刘申叔先生遗书》本，台北：华世出版社重印，1975。

《左盦外集》（卷九《王学释疑》、《近儒学术统系论》、《清儒得失论》、《近代汉学变迁论》诸篇）。

王国维：《国朝汉学戴阮二家之哲学说》，《静安文集》，《海宁王静安先生遗书》本，台湾：商务印书馆重印，1976。

梁启超：《清代学术概论》、《论中国学术思想变迁之大势》（近世之学术）、《颜李学派与现代教育思潮》、《戴东原哲学》，以上四种均收入梁启超：《近代中国学术论丛》，香港：崇文书店印行，1973。

《中国近三百年学术史》，台湾：中华书局印行，1962。

胡适：《章实斋先生年谱》，姚名达订补，上海：商务印书馆，1931（现收入存萃学社论集，《章实斋先生年谱汇编》，香港：崇文书店，1975）。

胡适：《戴东原的哲学》，上海：商务印书馆，1927。

《清代学者的治学方法》，《胡适文存》第一集，台北：远东图书公司印行，1971。

《费经虞与费密——清学的两个先驱者》，《胡适文存》第三集。

《几个反理学的思想家》，《胡适文存》第二集。

钱穆：《朱子新学案》，五册，台北，1971。

《宋明理学概述》，台湾学生书局印行，1977。

《王守仁》，上海：商务印书馆，1930。

《中国近三百年学术史》，二册，上海：商务印书馆，1937。

《中国学术思想史论丛》，第七册，台北：东大图书公司，1979。

《中国学术思想史论丛》，第八册，1980。

陈垣：《明季滇黔佛教考》，北京：中华书局，1962。

冯友兰：《中国哲学史》，香港：太平洋图书公司重印本，1970。

侯外庐：《中国思想通史》，第五卷，北京：人民出版社，1956。

杨向奎：《中国古代社会与古代思想研究》，下册，上海：上海人民出版社，1964。

容肇祖：《明代思想史》，台北：开明书店重印，1962。

唐君毅：《中国哲学原论》，上册（第九、第十章："原格物致知"上下），香港：人生出版社印行，1966。

牟宗三：《心体与性体》，三册，台北：正中书局，1969

《从陆象山到刘蕺山》，台湾学生书局，1979。

陈训慈：《清代浙东之史学》，《史学杂志》第二卷第六期，1931年4月。

谢国桢：《黄梨洲学谱》，修订本，香港：崇文书店重印，1971

《顾宁人学谱》，上海：商务印书馆，1930。

张舜徽：《顾亭林学记》，香港：崇文书店重印，1971。

张西堂：《王船山学谱》，香港：崇文书店重印，1971。

郭霭春：《颜习斋学谱》，香港：崇文书店重印，1971。

嵇文甫：《王船山学术论丛》，香港：崇文书店重印，1973。

段怀彦：《清初大儒孙夏峰之学术思想》，辅仁大学出版《新北辰》第三卷第八期，1937年8月。

吴孝琳：《章实斋年谱补正》，原载《说文月刊》第二卷九至十二期，1940年12月—1941年3月，现收入《章实斋先生年谱汇编》。

周予同、汤志钧：《章学诚六经皆史说初探》，《中华文史论丛》，第一期，1962。

钱钟书：《谈艺录》（"实斋六经皆史说探源补阙"条），香港：龙门书店重印，1965

周辅成：《戴震的哲学》，《哲学研究》，1956年3月号。

肖箑父：《王夫之哲学思想初探》，《王船山学术讨论集》，上册，中华书局，1965。

余英时：《方以智晚节考》，香港：新亚研究所，1972

《论戴震与章学诚》，香港：龙门书店，1976。

《从宋明儒学的发展论清代思想史》，收入《历史与思想》，台北：联经出版事业公司，1976。

《清代思想史的一个新解释》，收入《历史与思想》。

《方以智晚节考新证》，《新亚学术集刊》，第二期（中国近三百年学术与思想史专辑），1979。

日　文

市川安司:《程伊川哲学の研究》,东京,1964

楠本正继:《宋明时代儒学思想の研究》,东京,1964。

友枝龙太郎:《朱子の思想形成》,东京,1969。

《阳明の大学解释について——诚意と良知——》,《哲学》第十三号,广岛,1961。

岛田虔次:《朱子学と阳明学》,东京,1976。

《历史的理性批判——"六经皆史"の说》,《岩波讲座哲学》,第四号。

《章学诚の位置》,《东方学报》,第四十一册,1970年3月。

冈田武彦:《宋明哲学序说》,东京,1977。

《王阳明と明末の儒学》,东京,1970。

荒木见悟:《明代思想研究》,东京,1972。

安田二郎:《中国近世思想研究》,东京,1918。

村山吉广:《明学から清学へ》,《中国古典研究》,第十二号,1964。

桥本高胜,《孟子字义疏证について——人间的自然の解释と操作》,木村英一博士颂寿纪念会编,《中国哲学史の展望と摸索》,东京,1976。

河田悌一:《同时代人の眼——章学诚の戴震观》,《中国哲学史の展望と摸索》,东京,1976。

张圣严:《明末中国佛教の研究》,东京,1975。

坂出祥伸:《方以智の思想》,薮内清、吉田光邦编:《明清时代の科学技术史》,京都大学人文科学研究所,1970。

西　文

Wing-tsit Chan, *The Ch'eng-Chu School of Early Ming*, in Wm. Theodore de Bary, ed., *Self and Society in Early Ming*, Columbia University Press, 1970.

The Hsing-li ching-i and the Ch'eng-Chu School of the Seventeenth Century, in Wm. T. de Bary, ed., *The Unfolding of Neo-Confucianism*, Columbia University Press, 1975.

Julia Ching, *To Acquire Wisdom, the Way of Wang Yang-ming*, Columbia University

Press,1976. Wm. Theodore de Bary, *A Reappraisal of Neo-Confucianism*, in Arthur F. Wright, ed., *Studies in Chinese Thought*, Chicago University Press, 1953.

Some Common Tendencies in Neo-Confucianism, in David S. Nivison and Arthur F. Wright, eds., *Confucianism in Action*, Stanford University Press, 1959.

Paul Demiéville, *Chang Hsueh-ch'eng and His Historiography*, in W. G. Beasley and E. G. Pulleyblank, eds., *Historians of China and Japan*, Oxford University Press, 1961.

Ian McMorran, *Late Ming Criticism of Wang Yang-ming: The Case of Wang Fu-chih*, *Philosophy East and West*, XXIII, 1973.

Wang Fu-chih and the Neo-Confucian Tradition, in *The Unfolding of Neo-Confucianism*, David S. Nivison, *The Life and Thought of Chang Hsüeh-ch'eng*, Stanford University Press, 1966.

Willard J. Peterson, *Bitter Gourd, Fang I-chih and the Impetus for Intellectual Change*, Yale University Press, 1979.

Fang I chih: Western Learning and the "Investigation of Thing", in *The Unfolding of Neo-Confucianism*.

The Life of Ku Yen-Wu (1613~1682), *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 28 (1968) and 29(1969).

Ying shih Yü, *Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism*, *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, N. S. XI, nos. 1 and 2 (December, 1975).

Toward an Interpretation of the Intellectual Transition in Seven-teenth-century China, *Journal of the American Oriental Society*, 100. 2, 1980.

［Ｇｅｎｅｒａｌ　Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝余英时文集　第四卷　中国知识人之史的考察
作者＝
页数＝５０８
ＳＳ号＝１１２９６２０９
出版日期＝

封面
书名
版权
前言
目录
正文